الخطاب النقدي الأصولي

من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر

الخطاب النقدي الأصولي

من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر

الحسَّان شهيد



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1432هـ/ 2011م

الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر

المؤلف: الحسَّان شهيد

موضوع الكتاب 1 – النقد الأصولي 2 – مقاصد الشريعة
2 – الاجتهاد والتجديد 4 – مباحث أصولية

ردمك (ISBN): 978-1-56564-462-5

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي – الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172, USA

Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922

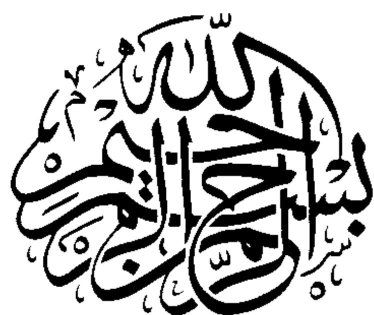
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 – فاكس: 009611311183

www.eiiit.org / info@eiiit.org



إهداء

إلى النجوم التي تحيي الليل وتسهره

إلى الشموع التي تصنع النور وتحرسه

إلى البلابل التي تهوى الغريد وتبدعه

إلى الورود التي تعشق الجمال وتمنحه

إلى السنابل التي تزين الحقل وتملؤه

إليهم جميعا سنا برق هذه العتمة

... وفاء وإجلالا

المحتويات

الباب الثاني
الخطاب النقدي الأصولي عند الإمام الشاطبي
دراسة في تقويم المنهج

المقدمة

بسم الله ذي الجلال والإكرام، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد كما ينبغي لجلال وجهه، وعظيم سلطانه، وبما يليق بعزته وكبريائه. والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، والقدوة المعطاة، سيدنا محمد النبي الأكرم، علَّمه سبحانه ما لم يعلم، وأرسله للناس خير معلِّم، بعثه بجوامع الكلم، وخصه ببدائع الحِكَم، وميزه بفضائل النعم، أرسله ليخرج أمته من ظلمات الجهل إخراجاً، ويجعل لها من سبيل النور شرعة ومنهاجاً، لتسلك به الطريق المبين، وتعلم الحق من الباطل علم اليقين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛

فبعدما تم تخصيص كتابنا السابق من نظرية النقد الأصولي؛ دراسة في منهج الإمام الشاطبي لبحث الأبعاد المعرفية لنظرية النقد الأصولي، في جوانبها العلمية والتاريخية والمنهجية، وربط ذلك بتمثلاتها العملية عند أبي إسحاق، من خلال درسه الأصولي، سأشتغل في هذا الكتاب المتمِّم على دراسة في التطبيق العملي والتقويم الكلي، من خلال تطبيقات عملية لمنهج النقد الأصولي عند الإمام، وذلك بتنزيلها على أمثلة تمكِّن من فقه الأسس العملية والمسالك المنهجية التي استثمرها في دراساته النقدية للمباحث الأصولية، مع وصل ذلك بقراءة تقويمية للخطاب النقدي الأصولي للشاطبي، في ضوء إجراء مقاربة علمية ومنهجية بينه وبين الخطاب النقدي عند ابن ادريس الشافعي، لأختم ذلك بربط التحولات المعرفية والمنهجية الحاصلة بعد

المرحلة الشاطبية، خصوصاً في الخطاب النقدي الأصولي المعاصر.

ولمقاربة هذه القضايا العلمية سوف أقسم هذا البحث إلى بابين كبيرين:

الباب الأول: في مجالات النقد الأصولي عند أبي إسحاق الشاطبي، وفيه سيتم تنزيل منهج أبي إسحاق النقدي على المجالات الكبرى في علم أصول الفقه، وذلك وفق الترتيب الآتي: الفصل الأول: مجال الأدلة الأصولية؛ الفصل الثاني: مجال المقاصد الشرعية؛ الفصل الثالث: مجال القواعد الكلية؛ الفصل الرابع: مجال المصطلحات الأصولية.

الباب الثاني: في تقويم الخطاب النقدي الأصولي عند أبي إسحاق، وذلك بالتركيز على الكليات المقاصدية للخطاب النقدي عند الشاطبي، ورصد التأثيرات العلمية والمنهجية لتلك الكليات على الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، مع قراءة في أهم المشاريع العلمية في الخطاب المعاصر، وذات البعد المقاصدي منها على وجه الخصوص، ومدى استفادتها من الخطاب النقدي للشاطبي.

وبدارسة هذين البابين الرديفين لبابي الكتاب الأول تنتظم عناوين الأبواب الأربعة الكبرى في المفهوم العام للمنهج، فهو النظرية بمعناه العلمي والمرجعي، وهو الشاكلة بمعناه المسلكي الطرقي، وهو التطبيق بمعناه العملي التنـزيلي، وهو التقويم بمعناه الغائي المقصدي.

والله ولي التوفيق

التمهيد

أضمن هذا التمهيد مقدمات تأسيسية عشر، غدت ضرورة قبل الولوج والنظر في مسائل هذا الكتاب، وهذه المقدمات هي:

المقدمة الأولى: القضايا الكلية للكتاب

بُني الكتاب الأول «نظرية النقد الأصولي؛ دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي» من هذا المشروع، على التأسيس لنظرية متكاملة وجديدة للنقد الأصولي مع ربطها بالشاكلة المنهجية لأبي إسحاق الشاطبي، لكن ذلك مجرد شطر أول من الجواب على السؤال المعرفي الذي قطعته هذه الدراسة على نفسها، والقائم على النظر في نشأة العلوم وقصديتها، وخصوصاً علم أصول الفقه.

لذلك، فإن إشكال النقد الأصولي بتمثلاته المعرفية والمنهجية منذ رسالة الشافعي إلى موافقات الشاطبي، سيورث في النهاية إشكال التجديد في علم أصول الفقه، خصوصاً مع الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، بداية من البحث في قضية الثوابت والمتغيرات في علم أصول الفقه، ومروراً بالقطعي والظني، وانتهاء بالمداخل التجديدية المفترِضة لعلم أصول الفقه مفتاحاً لها. الأمر الذي يدعو ضرورة إلى تحقيق النظر في أهم المشاريع التجديدية العلمية المعاصرة، التي نذرت بحوثها للدراسات التجديدية، خصوصاً التي التمست في المداخل المقاصدية خلاصاً في التجديد العلمي، وتحقيق ما يسمى بالنهضة الحضارية.

هذه القضايا الكلية هي ما سيكون أبرز محاور كتاب «الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر» تتمة واستكمالاً.

المقدمة الثانية: تنوع مجالات النقد

لقد استثمر الإمام الشاطبي منهجه النقدي في كل المجالات الأصولية المتعددة من دون استثناء، وأهم تلك المجالات الأدلة الأصولية؛ كدليل المصلحة المرسلة، ودليل سد الذرائع، كما وظف ذلك في مجال المقاصد الشرعية ابتداء من مسألة التعليل وانتهاء بمسألة المقاصد الضرورية الكبرى، إضافة إلى مجال القواعد الكلية الكبرى كقاعدة النيابة الشرعية وقاعدة اعتبار المآل. ومن أدق تلك المجالات، مجال المصطلحات الأصولية، التي راجع فيها النظر مع عدد من الأعلام، مانحاً إياها مفاهيم جديدة تنسجم مع الخطاب الأصولي الكلي، ومن تلك المصطلحات. الاستقراء والقطع والدليل والقصد والعام وغيرها ...

إن هذا التنوع المجالي في الاشتغال على النقد الأصولي لدى الإمام الشاطبي يفهم منه أمور عدة لها أهميتها القصوى في فهم البعد الغائي لعلم أصول الفقه:

أولها: التطور المعرفي والتغاير المنهجي الذي لحق المفاهيم العلمية والمسائل الأصولية، عبر تاريخ علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى، سواء النقدية أو الدراسية.

ثانيها: أن المتغيرات التي لحقت هذه القضايا تؤكد بقوة طبيعة الاختلاف العلمي الذي عرفه علماء أصول الفقه، وتبرز خصائص الفكر النقدي القائم على الأسس العلمية التي اشتغلوا عليها.

ثالثها: أن التحقيقات الأصولية التي خلَّفها أهل الاختصاص الأصولي إما تصحيحاً أو تقويماً أو نقداً لمؤشر أساس في إمكانية العمل على نسق التجديد والتطوير لبعض الآليات الأصولية القابلة للتغير والتحول.

المقدمة الثالثة: إشكال القطع في الأصول

إن من أهم الإشكالات التي استأثرت باهتمام أبي إسحاق الشاطبي مسألة قطعية أصول الأدلة، ولقد نبه إلى خطورتها في مطلع كتابه "الموافقات"،

وتحديدا في المقدمة الأولى، باعتبارها أساس مجموع القضايا التي سيعالجها في المباحث الموالية. فجعل مستهل الكتاب صيغة جازمة تأكيدية فقال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[1].

إن مسألة القطع في الأصول هي لب النظر الأصولي وعليها قام في بدايته، لأن تصريف الأحكام الشرعية ينبغي أن تتأسس على علمية الأدلة ويقينيتها، كما أن تسرب الظنون غير المعتبرة إلى عداد القطعيات يقلص من استمرار السياق التاريخي لاستثمارها في الخطاب الفقهي، إضافة إلى توارد الخلاف والنزاع حولها، الأمر الذي يضعف من قوة علم أصول الفقه وثباتة المنهجي.

فكان أعظم هم الأصوليين ومبلغ انشغالهم منذ نشأة علم أصول الفقه مع الشافعي هو تحقيق النظر في قطعيات الأصول، حتى تكون عند المجتهدين سهلة الملتمس و يسيرة الاستثمار، و مقصودة الاعتبار في الأقيسة والتناظر.

إلا أن الانعطاف العلمي الذي شهده الخطاب الأصولي عبر التاريخ، وخروجه عن المقاصد المعتبرة في التنزيل الفقهي والتمثل العلمي، دفع أبو إسحاق إلى إمعان النظر وإعادة علم أصول الفقه إلى وجهته التي كان موليها مند بداية النشأة، معتبرا حسم مسألة القطع فيه اللبنة الأولى في بناءه من جديد، مستعينا في ذلك ببوصلة التقصيد الشرعي.

فانتقلت وجهات التمثل الأصولي العلمي من فقه تنزيل الأحكام وفق الضوابط والأصول إلى البحث في علمية الأدلة والنظر في قطعيات الأصول، فأضحت للمباحث الأصولية ومسائلها سجالات علمية واستدلالية حول إعادة تأسيس القواعد واطرادها والوفاق حولها بدل البحث في آليات تفعيلها وتنزيلها على واقع المكلف حسب تصريفاتها.

لذلك كله أضحت مسألة القطع في أصول الأدلة لها أهميتها العظمى في

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1994م، ج1، ص9.

النظر الأصولي، تطلبت حسما علميا من قبل الشاطبي إنهاء للخلاف وبيانا للمسالك المعتبرة في تحقيقها، والتي تم إغفالها من الأصوليين قبله باستنادهم إما على أدلة على سبيل الانفراد أو حجج لا تفي بالحاجة المرادة في اليقين، الأمر الذي ضعف من قيمة استدلالهم العلمي على تلك القطعية فاستمر الخلاف حول الظنيات.

المقدمة الرابعة: أبعاد النقد الأصولي

إن من مهمات المراجعة النقدية في الخطاب الأصولي التي تكفَّل بها أبو إسحاق، إصلاح الوضع الأصولي الذي بات بمنأى عن مقاصده العلمية التي وكل إليها من جهة، ثم إعادة الاعتبار لذلك الوصل العلمي بين الخطاب الأصولي كما تأسس خلال المرحلة التقعيدية الأولى مع رسالة الشافعي، ومثيله الذي يعيش إشكالاته وعوائقه الشاطبي من جهة ثانية.

فالمهمة الأولى؛ أي إصلاح الوضع الأصولي وتقويمه تبدو في الحضور القوي للبعد التطبيقي في معالجة الأدلة الأصولية ومناقشتها بالتمثيل الفقهي تارة، وفي بعث روح التفكير المقصدي في الأحكام الشرعية المتفرعة عنها تارة أخرى.

والمهمة الثانية: تتمثل في تأسيس النظر الأصولي عند أبي إسحاق على بعض الأسس العلمية التي تُجَسِّدُ مشتركات بين فكره والفكر الأصولي عند محمد بن إدريس الشافعي، مما يمكن اعتبارها ثوابت أساسية في النقد الأصولي، وهي: ثابت البعد العملي في الأصول، وثابت البحث المنهجي في الاستدلال، وثابت النظر المقصدي في فقه الخطاب الشرعي، وهي الثوابت العلمية التي ينبغي استحضارها واستصحابها في دراسات النقد الأصولي المعاصر.

لذلك، يمكن تأكيد أن ما أنتجه أبو إسحاق من بحث فقهي، وفكر أصولي على المستويين الموضوعي والمنهجي، لم يخرجا عما رسم حدودهما وضوابطهما الإمام الشافعي من قبل، وإن حدثت متغيرات ثانوية، سواء من جهة المداخل الإشكالية، أو المسالك الاستدلالية، أو المستويات الخطابية

في التحقيق والنظر، كما أنه بقي وفيّاً في استحضار الأبعاد الرسالية والعملية لعلم أصول الفقه على مستوى التطبيق والتنزيل.

وبمطالعة الباب الثاني ستتكشف المعالم الكبرى لهذه المهمات العلمية المشتركة للخطاب النقدي الأصولي عند كلا الإمامين: الشافعي، والشاطبي.

المقدمة الخامسة: كليات النقد الأصولي

إن القراءة المتأنية لتاريخ الخطاب الأصولي منذ بدايته الأولى من حيث الأسباب الداعية، والموضوعات المبحوثة، والمناهج المعمولة، والغايات المقصودة، تدفع إلى تأكيدِ وجود قواسم علمية مشتركة، ونواظم معرفية، تؤرخ لوحدة هذا الخطاب، وتؤسس لقواعده النقدية، وإن اختلفت بعض تفاصيله وملامحه.

وتبدو هذه المسألة جلية عند تحقيق النظر في النواظم المعرفية بين المشروع الأصولي للإمام الشافعي المتمثل في «الرسالة»، ونظيره عند الشاطبي في «الموافقات» .

تتحدد هذه النواظم عند الشاطبي في ست كليات كبرى يندرج تحتها مجموع الفرعيات الفقهية والجزئيات الأصولية المبحوثة في تآليفه:

الأولى: كلية القطع أو المعرفة القطعية، وتمثل جانب الموضوع الأصولي.

الثانية: كلية التطبيق أو المعرفة العملية، وتمثل جانب المقصد الأصولي.

الثالثة: كلية الاستقراء أو المعرفة الاستقرائية، وتمثل جانب المنهج الأصولي.

الرابعة: كلية الكلية أو المعرفة الكلية، وتمثل جانب الضابط الأصولي.

الخامسة: كلية المقصد أو المعرفة المقصدية، وتمثل جانب المحدِّد الأصولي.

السادسة: كلية الوفاق أو المعرفة الوفاقية، وتمثل جانب الأساس الأصوليّ.

ويتحقق الاستقراء الموضوعي لهذه الكليات عبر النظر من جهات ثلاث: جهة الإثبات والاعتبار، وجهة النفي والإبطال، ثم جهة التصحيح والتقويم.

وإذا ثبت بالدراسة العلمية استحضار هذه الكليات الجامعة استصحاباً في النقد الأصولي والنظر العلمي عبر تاريخ المعرفة الأصولية، فإنه من المناسب، بل من الأجدى، ضرورة التقصيد العلمي بحفظ تلك النواظم واعتبارها في الدراسات النقدية الأصولية المعاصرة، حتى لا يضيع مشروع المتابعة التاريخية والعلمية للفكر الأصولي.

المقدمة السادسة: النقد الأصولي ومسألة التجديد

إن البحث في موضوع النقد الأصولي، بجوانبه المفاهيمية والمسلكية والغائية، يفتح للدارس باب النظر في مسألة التجديد وأسئلته المحرجة التي تواجه الفكر الأصولي المعاصر، وذلك تأسيساً على فقه الثوابت العلمية والمتغيرات المنهجية التي أثثت عمران الدرس الأصولي عبر التاريخ، إلا أن هذا الباب يتطلب اقتحامه الوقوف عند قضايا أساسية بقصد تحرير الخوض فيها:

أولها: مجالات التجديد، وذلك بتحديد القضايا التي ينبغي البحث في إمكانية التجديد فيها، بمعنى آخر؛ التحقيق في ثوابت الدرس الأصولي ومتغيراته، حتى يتسنى للمجدد الأهل الحفاظ على المتابعة التاريخية للمشروع الأصولي الذي وضعه العلماء المؤسسون.

ثانيها: دواعي التجديد؛ إذ يتعذر على الناظر الأصولي البحث في قضية التجديد دون فقه الدواعي الحقيقية للتجديد وأسبابه؛ هل لأهمية التجديد وضرورته الشرعية؟ أم، لأن علم أصول الفقه في مسالكه التاريخية لم يعد يفي بحاجاته العلمية؟

ثالثها: مناهج التجديد؛ أي ما هي الطرق العلمية والضوابط الشرعية التي تستدعي الضرورة الاشتغال عليها في عملية التجديد.

رابعها: مقاصد التجديد، وذلك من القضايا الكبرى ذات الأهمية

البالغة، لأن سؤال التجديد في علم أصول الفقه يعرض أحيانا مفتاح الخلاص لمعضلات كبرى وعامة في الأمة.

المقدمة السابعة: إشكال إثبات المقاصد

من القضايا الأصولية التي استأثرت باهتمام الدارسين لعلم أصول الفقه، قضية المقاصد الضرورية، وذلك من حيث طرق إثباتها، ومسالك إعمالها، ومن حيث حصرها أو الزيادة فيها.

ولم يتوقف السجال العلمي في تلكم الإشكاليات عند حدود أبي إسحاق الشاطبي الذي أبدع إبداعاً لا مثيل له في طرق إثباتها، والاستدلال على قطعيتها بالأدلة الشرعية والبراهين العقلية، ناهيك عن مسالك تفعيلها وفق الاجتهادات الفقهية، بل ما يزال الفكر الأصولي المعاصر منشغلاً في جزء كبير منه بهذه المسألة.

فتظهر كتابات تنحو منحى الإضافة تارة، ومنها ما تهدف إلى اختصارها إلى ثلاث تارة أخرى، وغيرها تذهب مذهب الإلغاء والاستبدال.

لكن كل هذه الاجتهادات، على فرض قيامها على أسس معرفية، لم تبين المسالك العلمية والطرق المنهجية التي اعتمدتها في إثبات ما تزعمه ضرورياً من الضروريات المقصودة شرعاً.

المقدمة الثامنة: مراجعة الخطاب الأصولي

وبين هذه المقدمة والتي سبقتها ميثاق دقيق، وتنزع إلى وجوب التنبيه إلى مسألة أساسية، وهي ضرورة استصحاب الاحتياط في مراجعة الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، وذلك بمجانبة المزج بين بعض القضايا الأساسية في مسألة التجديد الأصولي، وتتلخص في العناصر الآتية:

أ - ضرورة التفريق بين مسألة تجديد علم أصول الفقه الذي تطور عبر تفاعل فهومات العقل الإنساني مع الأدلة الشرعية وأسانيدها، وبين مسألة تجديد الأصول التي لا تسعفُ الفكر الأصولي ضوابطُه وشروطُه، لأنها تحتوي على المطلق الذي لا يقبل للتجديد.

ب - وجوب التمييز بين مسألة القطعيات في الأصول التي هي غير قابلة للنظر، والظنيات المعتبرة في عداد القضايا الاجتهادية.

التفريق بين الاعتبار للثوابت الأصولية، لا سيَّما بين مدرك النص الشرعي وغيره من المتغيرات الاجتهادية الخاضعة للتبدُّل، كمدرك المجتهد وشروطه وضوابطه، ثم المصالح الإنسانية المتجددة وفق متطلبات الواقع المعيش.

المقدمة التاسعة: الخطاب الشرعي والواقع الوجودي

إن تنوعت المداخل الإشكالية المتعلقة بالخطاب النقدي الأصولي، عبر تاريخه ومراحله، فإن جوهر المسألة، ومنتهى بعدها الإشكالي، يتوقف حتماً عند سؤال العلاقة بين الخطاب الشرعي والواقع الوجودي.

فإذا تحدد المدخل الإشكالي للنقد الأصولي عند الشافعي في أبعاد تأصيلية، وغايات تقعيدية لعلم الأصول، فإن ذلك كله قد انطلق من إدراكات النصوص وفهمها بالنظر إلى الوضع الواقعي، والإكراهات العلمية والاجتماعية التي أضحت في تغيير مستمر.

كما أن انحصار إشكالات الخطاب الأصولي في عهد الشاطبي في امتداداته المنهجية، لا يلغي حضور سؤال النص والواقع ضمن هذه الإشكالات، بل إن المطلع على إنتاج أبى إسحاق يلمس بقوة تمكُّن الدافع الواقعي من ممارسة العمل النقدي.

وعلى هذا المسار التاريخي الملزِم لاستصحاب الشرط الواقعي، والوجودي، فإن الخطاب النقدي الأصولي المعاصر على حاله المتردي، تأسَّس على إشكالات علمية، لا يمكن أن تتنكر لأسئلة الواقع، بل إن سلطة الواقع أضعفته وأنهكته بأسئلتها المحرجة، وفي ظل هذا الوضع ظهرت محاولات خجولة، وسُمِعَتْ صرخات يتيمة تنادي بضرورة إعادة النظر في الخطاب الأصولي، مترجية في المدخل التجديدي في علم الأصول خلاص المسألة، وحل الإشكال.

المقدمة العاشرة: جدلية التجديد والنهضة

تنطلق الدعوات الرامية إلى تجديد الخطاب الأصولي من بواعث مشتركة، وإن اختلفت مداخلها، فهي بواعث ترسو في نهايتها عند إملاءات المرحلة، ومتطلبات الواقع المعيش بكل تحدياته وإكراهاته، الأمر الذي يشكك في نجاعة هذا المسلك التجديدي، وإفضائه إلى إصلاح مجتمعي حقيقي.

وهذا لم يكن شأن مشاريع التجديد الأصولي عبر تاريخ الأمة، فمشروع الشافعي الذي بدأ تقعيدياً، قبل أن يكون تجديدياً، أملته أوضاع علمية، أكثر منها إكراهات تمس تطور الواقع ومستجداته؛ إذ ظهر محمد بن إدريس في سياق ثراء علمي ومنهجي أصولي، فجاءت مهمة الضبط والتقويم من جانبه، ومشروع أبو حامد الغزالي أيضاً، لم ينشأ بدافع التطور الحضاري، وإنما جاء ترجمة لواقع الدرس الأصولي الذي أثقل كاهله بالتداخل العلمي مع دروس علم الكلام، وعلوم اللغة، وقواعد المنطق، كما أن المشروع الأصولي لأبي إسحاق الشاطبي في صورته التجديدية هو الآخر جاء ليعالج الحالة العلمية التي وصل إليها الخطاب الأصولي، من هيمنة المعرفة الظنية، والواقع الخلافي في الفروع والأصول.

وهذا التوجيه التاريخي للدرس الأصولي في أبعاده العلمية لمسألة تجديد الخطاب لا ينفي أبداً استصحاب البعد السياسي والحضاري بعامّة، في عمليات النظر والنقد الأصولي، ولكن حضور تلك الأبعاد، إن ورد، كان بالقصد التبعي لا بالقصد الأول.

وبناء عليه؛ يبقى في نظري التعويل على المسلك التجديدي لعلم أصول الفقه، وإعادة النظر في مناهجه بتلك المواصفات والشروط، وفي تلك الخصوصيات، أمر في غاية النسبية والاحتياط، ولا يمثل المدخل الصواب والصحيح في إحياء الوضع المتأزم للأمة وبعثه، وإن كان ذلك جزءاً من أجزاء عدة ينبغي البحث وإعادة النظر فيها قبله.

الباب الأول

مجالات النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي

تمهيد

يمثل هذا الباب «مجالات النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي» الجانب التطبيقي التنزيلي للخصائص العلمية، والمسالك المنهجية التي ميزت الخطاب النقدي عند أبي إسحاق، منزَّلة على أهم المجالات الأصولية التي شكلت العمران الأصولي عنده.

لذلك، سيغلب على هذا القسم الطابع العملي التطبيقي لمسالك النقد الأصولي، سواء النزاعي أو الاستقرائي، كما تبين سلفاً، وسيتم تقسيمه إلى أربعة فصول بحسب المجالات:

الفصل الأول: وسيختص بمجال أصول الأدلة، وذلك بتوجيه النظر إلى أصلين لهما قيمتهما الأصولية ضمن أصول الأدلة وهما: دليل المصالح المرسلة، ودليل سد الذرائع.

أما **الفصل الثاني**: فأفردته لمجال مقاصد الشريعة، مكتفياً بالبحث في مسألتين: الأولى: مسألة المقاصد الكلية؛ أي الضروريات الخمس. والثانية: مسألة تعليل الأحكام بوصفها فلسفة المقاصد.

أما **الفصل الثالث**: فحاولت أن أكشف فيه عن مسالك النقد الأصولي المتبعة في تقعيد بعض القواعد الكلية، وأهمها قاعدة «عدم صحة النيابة في التعبُّدات الشرعية»، وهي قاعدة ذات اعتبار فقهي، ثم قاعدة «النظر باعتبار المآل» وهي قاعدة ذات اعتبار أصولي.

أما **الفصل الرابع**: فيخص أهم المجالات الأصولية، وهو الدلالة المصطلحية، بالكشف عن المعاني الخاصة لبعض المصطلحات الأصولية:

مصطلح الاستقراء، ومصطلح الدليل، ومصطلح القطع، ثم مصطلح القصد، وأخيراً مصطلح العام، هذا كله فيما يخص الجانب الموضوعي المضموني في قضايا ومسائل هذا القسم.

ويجدر التنبيه على أنه مع صعوبة الفصل بين هذه المجالات، لكونها تنتمي إلى الميدانِ نفسِهِ الذي هو أصول الفقه على سبيل الإجمال، فإني قمت بتقسيم تناولها على مجالات، لحاجة منهجية لا غير، بقصد تيسير معالجتها ودراستها.

أما فيما يتعلق بالجانب المنهجي وطريقة معالجة تلك القضايا، فسيتم الاعتماد على المفهوم المقصود من النقد الأصولي في البحث: «تحقيق النظر في قواعد الاستنباط وسائر المباحث الأصولية لبيان القطعي من الظني فيها، مع دراسة الآراء الأصولية ومناقشتها وتقويمها لتمييز صوابها من خطئها»[1]، فهو، إذن، عملية تحقيقية للمسائل الأصولية من حيث استقلالها، ومن حيث صدورها عن صاحبها، ففي الحال الأولى سيكون المسلك فيها تحقيق النظر فيها، إما بناء، أو تأسيساً للدلالات القطعية فيها، وفي الحال الثانية سيسلك فيها تتبع الخطوات النزاعية أو الاستقرائية التي اعتمدها الشاطبي، وبيانها بالاستدلال القطعي عليها.

(1) انظر فصل منهج النقد الأصولي، دراسة مفهومية في الباب الأول من كتابنا "نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي".

الفصل الأول

مجال الأدلة الأصولية

لا شك في أن أهم تجليات المقصد العلمي من تحقيق المعرفة القطعية عند الإمام الشاطبي تتمثل في ميدان الدليل الأصولي، لكونه يمثل فلسفة الفقه ومنطقه، وعلى أساسه تنبني الفروع الفقهية والاجتهادات الأصولية.

والشاطبي لم يبحث دليلاً من الأدلة الأصولية إلا وحقق فيه النظر، ودرسه بتفصيل اعتماداً على اختياره المنهجي، سواء النقد النزاعي أو الاستقرائي.

ولعل من أهم هذه الأدلة التي تناولها أبو إسحاق بالبحث والتحليل: دليل المصالح المرسلة ودليل سد الذرائع، وقد جعلت هذين الدليلين مبحثي هذا الفصل، لأسباب عدة، منها:

الأول: أنهما أصلان يشكلان مدار اختلاف أصولي حاد بين فحول الفقهاء والأصوليين، إلى حد نشوب اتهامات متبادلة بينهم.

الثاني: أن الإمام الشاطبي دقق النظر فيهما بشكل جيد، سواء في كتابه «الموافقات» أو «الاعتصام».

الثالث: أن الإمام الشاطبي قد حصل له القطع فيهما بناء على الأدلة الاستقرائية، مفنداً بذلك ادعاءات قائلة بظنيتها.

فكيف تمت معالجة الإمام الشاطبي لموضوع القطع في هذين الأصلين؟

أولاً: دليل المصالح المرسلة

1 - مفهوم المصلحة المرسلة عند الشاطبي

ناقش الإمام الشاطبي دليل المصالح المرسلة في مناسبتين:

الأولى: في مقدمات كتاب الموافقات، كاشفاً فيها عن مسلك إثباتها، ومبرزاً حجيتها القطعية، وذلك على سبيل الإجمال.

والثانية: في باب التفريق بينها وبين البدع في كتاب الاعتصام، وهي التي توسع فيها على سبيل التفصيل، من حيث مفهومها وحجيتها، وذلك ببسط أمثلة علمية، وتطبيقات فقهية عليها.

وقد اختلف الأصوليون[1] قبل الإمام الشاطبي في مفهوم المصلحة المرسلة، وكان ذلك من أهم دواعي النزاع في حجيتها وقطعيتها، فالإمام الجويني يتهم الإمام مالك بالإفراط في الاستدلال بالمصالح، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فاتهمه باعتبار مصالح لا مستند لها من الأصول، يقول رحمه الله، في برهانه: «وأفرط الإمام؛ إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة، وجرَّه ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول...»[2].

لذلك، وجدنا الإمام الشاطبي يعيد النظر في المسألة ليلحقها بأصولها المعنوية، وجذورها الأصلية التي تفرعت عنها، قبل تحقيق النظر في ما يتعلق بها من استدلال شرعي على حجيتها، وبرهان قطعي على اعتبارها. يرى الإمام

---

(1) انظر تلك الاختلافات بين الأصوليين، في:
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: دراسة أصولية تأصيلية**، الرياض: مكتبة الرشد، ط4، 1422هـ/ 2001م، ص288.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **قاعدة المشقة تجلب التيسير: دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية**، الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1426هـ/ 2005م، ص 281.

(2) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: وزارة الأوقاف، ط1، 1399هـ، ج2، ص721.

الشاطبي أن المصلحة المرسلة يرجع معناها الأصلي «إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياساً بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول»[3].

ولقد تتبع الإمام الشاطبي المسلك الذي تم به التواضع على المصالح المرسلة، حتى أصبحت متعارفاً عليها بين العلماء، محدداً بذلك موقعها من الاعتبار.

فانطلق من تقسيمات المعنى المناسب الذي يعتبر أصلاً من الأصول المعتمد عليها في إصدار الأحكام، بالنظر إلى صلته الوثيقة بالمصالح المقصودة من التشريع العام، ويحدد المعنى المناسب الذي يربط به الحكم في ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يشهد الشرع بقبوله، فلا إشكال في صحته، ولا خلاف في إعماله، وإلا كان مناقضة للشريعة، كشريعة القصاص حفظاً للنفوس والأطراف[4] وغيرها. فهذا النوع محسوم في صحته شرعاً، لأن النصوص تشهد بثبوته، ولم يقع خلاف بين العلماء في اعتباره.

النوع الثاني: الذي لم يشهد الشرع بقبوله، بل يشهد برده، وإن كان يناسب التفسير العقلي للمكلف، ويليق باجتهاده، فهذا لا سبيل إلى اعتباره، لأن ذلك مذهب من يقول بتحسين العقل وتقبيحه، يقول رحمه الله: «والثاني: ما يشهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله، إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام، فحينئذ نقبله، فإن المراد بالمصلحة ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشارع على اعتبار ذلك المعنى بل يرده، كان مردوداً باتفاق المسلمين»[5].

---

(3) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1417هـ/ 1997م، ج2، ص329.

(4) المرجع السابق، ج2، ص330.

(5) المرجع سابق، ج2، ص330.

ومَثّل لهذا القسم بفتاوى، منها: ما أفتى به يحيى بن يحيى الليثي الأميرَ عبد الرحمن بن الحكم، لما وقع على جارية له في يوم من رمضان ثم ندم، فلما سئل يحيى قال: يصوم الأمير أكرمه الله شهرين متتابعين، فلما قال ذلك سكت القوم، فلما خرجوا، سألوه لم خصَّه بذلك دون غيره مما هو فيه يخيّر بين الطعام والعتق؟، فقال: لو فتحنا له هذا الباب وطئ كل يوم وأعتق، فحمل على الأصعب عليه؛ لئلا يعود[6].

فعلق الإمام الشاطبي على هذا المعنى قائلاً: «فهذا مناسب، لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام، وهذه الفتيا باطلة، لأن العلماء بين قائِلَيْنِ: قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب، فيقدِّم العتق على الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به، على أنه قد جاء عن مالك شيء يشبه هذا، لكنه على صريح الفقه»[7].

أما النوع الثالث: فهو «ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، وهذا القسم يشمل وجهين من معناه:

الأول: أن يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل بالميراث، فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير إن لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملاءمتها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله.

والثاني: أن يلائم تصرفات الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة»[8].

بهذا العرض الأصولي لتفريعات المصلحة الشرعية في صلتها بالمعنى

---

(6) السبتي، القاضي عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة، (د. ت.)، ج1، ص542.

(7) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص330.

(8) المرجع السابق، ج2، ص331.

المناسب، كما تواضع عليه أهل الأصول، يكون الإمام الشاطبي قد حدد موقع المصلحة المرسلة ضمن هذه الأصناف، وذلك من جانبين:

من **حيث جانب الاستدلال**: إذ هي مستدل عليها من جهة الشارع بما يشهد لها من جنس المعنى، على سبيل الجملة لا بدليل معين مخصوص، فهي «تدخل في عموم المصالح التي تتجلى في اجتلاب المنافع ودفع المضار، تلك المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها بوجه عام»[9].

ومن **حيث جانب الاعتبار**: لأنها مصلحة مرسلة وضعت بين مصلحتين: معتبرة مشهود عليها بنصوص معينة، لا يتطرق إليها إشكال، ومصلحة مسكوت عنها في الشرع، وهي التي لم يشهد لها نص معين، لا من حيث نوعها أو جنسها، كما لم يتم إلغاؤها.

وعلى ذلك يمكن وضع مفهوم للمصلحة المرسلة، كما رسم حدودها إمامنا الشاطبي: بأنَّها ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، إما بالاعتبار أو الإلغاء، وكانت ملائمة لتصرفات الشارع بدخول معناها تحت جنس كلّي معتبر من الشارع.

2 - مسلك النقد في إثبات المصلحة المرسلة

في تعريف المصلحة المرسلة كما فهم من المعنى الذي حدده الشاطبي، مجموعة إشارات مهمة تحيل إلى طبيعة الاستدلال المعتمد في إثبات حجية المصالح المرسلة وقطعيتها:

الأولى: أن المصلحة المرسلة لم يشهد لها نص معين، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء.

الثانية: أنها مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع.

الثالثة: أن معناها يعود في أصله إلى جنس كلي معتبر من الشارع.

---

(9) الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار الفكر، ط9، 1967/ 1968م، ج1، ص90.

وهذه الإشارات مذكورة بكاملها في نص له الموافقات؛ إذ يقول رحمه الله: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها ...، لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك والشافعي»[10].

فأصل المصلحة المرسلة عند الإمام الشاطبي، لا يشهد له نص معين بانفراده على صحته واعتباره، وإنما تدل عليه مجموعة من النصوص والأدلة المتضافرة على المعنى نفسِهِ، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم دون انضمامها إلى غيرها، وهذا الأمر لا يتم إلا عبر استقراء نصوص شرعية كثيرة تتآلف فيما بينها.

فالاستدلال على المصلحة المرسلة «يستند إلى نصوص كثيرة ومعروفة، وإذا قيل: إنّ المصلحة مرسلة فمعنى ذلك أن الشرع لم ينص على إلغائها ولا نص على حكمها»[11]، وليست مصلحة معتبرة على سبيل التخصيص القطعي كما يعتقد «لأن المصلحة تخصص النصوص غير القطعية، ومنها النصوص العامة جميعاً في نظر المالكية عند التعارض»[12].

وعلى هذا «يفرق الشاطبي بين الأصل الكلي، وبين تحقيق مناطه في أحد الجزئيات، فالأصل الكلي هو المأخوذ من استقراء عدة نصوص وأصول تفيد القطع في مجموعها، ولكن تحقيق مناط هذا الأصل الكلي في أحد الجزئيات ظني، كالشأن في تحقيق مناط أي علة، ولو كانت ثابتة بالنص»[13].

---

(10) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص27.

(11) ولد اباه، محمد المختار. **مدخل إلى أصول الفقه المالكي**، (د.م.): الدار العربية للكتاب، 1987م، ص87.

(12) الزرقا، مصطفى أحمد. **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار القلم، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص92.

(13) حسان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة المتنبي، 1981م، ص56.

ولقد اجتهد الإمام في سبق نوعي أن أقام الاستدلال الشرعي على عدة أحكام تعود أصولها إلى اعتبار المصلحة المرسلة، وكانت محل نزاع بين الفقهاء والأصوليين، معتمداً في ذلك على مسلك النقد الاستقرائي، ورابطاً إياها بأصولها الكلية الاستقرائية القطعية، ورافعاً بذلك اللبس الذي وقع فيه بعضهم.

ولبيان هذا المسلك العلمي في إثبات أصول هذه المصالح القطعية سأورد بعضاً من هذه الأحكام والفتاوى، متتبعاً في ذلك طريق الاستدلال عليها كما سلكه الإمام الشاطبي.

إن وجوه تحقيق المصلحة الشرعية في الدين متعددة بحيث لا تنحصر في سبيل واحد، وقد يكون تحصيلها:

- بدفع الضرر ورفعه ودرء المفاسد الناجمة عنه، لكون الشارع دعا إلى ذلك من وجوه كثيرة.
- وقد يكون ذلك بالترجيح بين المصالح من حيث أليقها وأقواها، خدمة لمصالح العباد.
- وقد يتم تحقيقها بجلب مصلحة من التكاليف الشرعية ابتداء، وذلك بالبحث عنها، وبتوفير السبل والوسائل الممكنة منها.
- أو قد تكون راجعة إلى ترجيح بين المفاسد والمضار، وذلك بدفع أشدها مقابل قبول أخفها، درءاً لما يلحق الصالح العام من أضرار، أو ما يلحق المكلف من ضرر أقوى عليه من الآخر.

ويلخص هذا الأمر الإمام العز بن عبد السلام، بقوله: «والضابط أنه مهما ظهرت المصلحة الخالية عن المفاسد يُسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفاسد الخالية عن المصالح يُسعى في درئها، وإن التبس الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجودها وتركناها»[14].

---

(14) ابن عبد السلام، العز .**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، ط2، 1400هـ/ 1980م، ص59.

ولرد أقوال خصوم المصلحة وإفحامهم لجأ أبو إسحاق إلى التمثيل بما يشهد المقام من أدلة متضافرة على المعنى المطلوب من الشرع وفهومات علماء السلف، معتمداً على منهجه المعتاد؛ مسلك الاستقراء. ومن تلك الأمثلة:

أ - حد شارب الخمر ثمانين

يُرْجِعُ أبو إسحاق هذا الحكم الشرعي إلى أصل الاستدلال المرسل، بناء على قول علي كرم الله وجهه: «من سكر هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حدُّ المفتري»[15].

قال: «ووجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الصحابة أو الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات، والمظنة مقام الحكمة»[16]. ويمثل لذلك ببعض الفروع الفقهية المستقرأة من صنيع الصحابة، رضي الله عنهم، والأئمة. ومنها:

- أن جعلوا الإيلاج في أحكام كثيرة يجري مجرى الإنزال.
- وجعلوا الحافر للبئر في محل العدوان، وإن لم يكن ثَّمَّ مُرْدٍ كالمردي نفسه.
- وحَرَّموا الخلوة بالأجنبية، حذراً من الذريعة إلى الفساد، إلى غير ذلك ...

فرأوا أن الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة الهذيان نظير ماذكر من أمثلة، فختم استدلاله قائلاً: «فبالنظر في جملة هذه الأحكام الداخلة تحت جنس إقامة المظنة مقام الحكمة والسبب مقام المسبب، نخلص إلى أن حد شارب الخمر يدخل في نفس السياق الاستدلالي»، ثم يقول: «فهذا من أوضح الأدلة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها

---

(15) رواه الإمام مالك في **الموطأ**، باب الحد في الخمر، ج2، ص842.
(16) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص334.

[يعني على الخصوص به] وهو مقطوع من الصحابة رضي الله عنهم»[17].

ب - تضمين الصناع

وهذا القضاء أمضاه الخلفاء الراشدون لقول علي كرم الله وجهه: "لا يصلح الناس إلا ذاك" ويفسر أبو إسحاق هذا القول بقوله «فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين، هذا معنى قوله: لا يصلح الناس إلا ذاك»[18].

والقصد من ذلك الاعتبار الحكمي في المسألة هو القاعدة المفهومة من أصول الشرع: «ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وتضمين الصناع من هذا القبيل»[19].

ت - قتل الجماعة بالواحد

لا يشهد لهذا القضاء نص معين من الشرع، لكن ما نقل عن عمر بن الخطاب، وما عرف من مذهب مالك والشافعي تجويزه، مستدلين على ذلك بأصل المصلحة المرسلة، وسد الذرائع[20] أيضاً، كي لا يتخذ الاشتراك في الجريمة ذريعة إلى القتل مع العلم بغياب نص معين في القصاص من الجماعة، قال أبو إسحاق: «وقد دعت إليه المصلحة فلم يكن مبتدعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء»[21].

---

(17) المرجع سابق، ج2، ص334.
(18) المرجع سابق، ج2، ص334.
(19) المرجع سابق، ج2، ص335.
(20) أبو زيد، بكر بن عبد الله. **أحكام الجناية على النفس وما دونها عند ابن قيم الجوزية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ/ 1996م، ص107.
(21) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص339.

ث - الضرب بالتهم

ذكر الإمام الشاطبي أن مالكاً ذهب إلى جواز سجن المتهم[22]، وإن كان ذلك نوعاً من العذاب، وحكى عن أصحابه أنهم جوزوا ضربه، ثم قال: «فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السُّرَّاقِ والغُصَّاب؛ إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار»[23].

ولم يعتبر ذلك فتحاً لتعذيب بريء، لكون الشريعة الإسلامية في أصلها «لا تتصيَّد للناس التُّهم، ولا تتلمس أوهن الأسباب لتجعل من العقوبة سيفاً مسلطاً على رقاب العباد، تهدد المذنب والبريء على حد سواء»[24]، ولكن لأن في الإعراض عن دفع ضرر إبطال استرجاع الأموال، بل الإضراب عن التعذيب، وما يلحقه من ضرر، سينجم عنه أضرار أشد، وأقوى من ضربه وتعذيبه، كما أن هذا التعذيب لا يقوم لمجرد الدعوى، بل لا بد من قرينة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب نوعاً من الظن. وأضاف الإمام أن للضرب فوائد[25] منها:

الأولى: أن يعين المتاع فتشهد عليه البينة لربه.

الثانية: أن غيره قد يزدجر حتى لا يكثر الإقدام فتقل أنواع الفساد.

---

(22) ليس هناك ما يشهد بصحة هذا الادعاء فيما وصلنا عن مالك رحمه الله، بل هناك أقوال عكس ذلك في المدونة خصوصاً، ومن أجاز ذلك قرنه بشروط وضوابط، كالإمام سحنون المالكي، وقد حقق محمد سعيد رمضان البوطي في المسألة، وتوصل إلى أن هذا القول المنسوب للإمام مالك عار عن الصحة، انظر:
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1393هـ/ 1973م، ص337.

(23) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص335.

(24) الشريف، عبد السلام محمد. **المبادئ الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1406هـ/ 1986م، ص299.

(25) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص335.

الثالثة: وهي للإمام سحنون، وهي الإقرار حالة التعذيب بأنه يؤخذ عنده بما قد أقر في تلك الحال.

جـ - توظيف الخراج

إذا خلا بيت المال واحتاج الإمام المطاع إلى تكثير الجنود، وسد حاجتهم إلى ما يكفيهم لحماية الملك المتسع الأقطار وسد الثغور، فللإمام العدل في هذه الحالة أن يوظف ما يراه كافياً ومناسباً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال.

وقد رأى الإمام الشاطبي في ذلك مصلحة عامة محقَّقة بدفع أشد ضرر ودفع مفسدته، لأن في توظيف الخراج دفعاً لأعظم الشرين، وهو استيلاء العدو على أرض المسلمين، ومعلوم قطعاً في الشريعة، أنه إذا تعارض ضرران فقصد الشارع أن يُتحمَّل الضررُ الخاص لدفع الضرر العام، يقول رحمه الله: «ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلب شوكة الإمام وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار»(26)، وفي ذلك أخذ بمبدأ الضرورة الشرعية القائمة على اعتبار أخف الضررين(27). ثم يضيف قائلاً: «فإذا عورض هذا القدر العظيم بالضرر اللاحق لهم، بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول، وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد»(28). فالإمام الشاطبي يرى أن وجه ملاءمة المصلحة في توظيف الخراج لجنس تصرفات الشارع، وأن تلك المصلحة تعود إلى أصل كلي قطعي مأخوذ معناه من جملة نصوص وأدلة، وليس أمراً اجتهادياً يحكمه الرأي والمصلحة المجردة، وهذا الأصل هو: «تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام».

---

(26) المرجع السابق، ج2، ص336.

(27) انظر:

- مبارك، محمد جميل. **نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها**، المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1324هـ/ 2003م، ص143.

(28) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص336.

ح - تولية الإمام غير المجتهد

لا تنعقد الإمامة الكبرى إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، وذلك باتفاق العلماء، لكن قد يخلو زمان عن مجتهد يكون أهلاً لتلك الإمامة، مع حاجة الناس الماسة إلى من يقدمونه إماماً، يقوم بشؤونهم السياسية: من تسكين ثورة الثائرين، والحياطة لدماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، يقول الإمام الشاطبي: "فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد، لأنا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد بتَّةً، ولا يبقى إلا فَوْتُ الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه"[29].

فالإمام الشاطبي يرى بأن المصلحة الكبرى والأحق بالاعتبار في هذه الحالة هو تولية من قصَّر عن رتبة الاجتهاد، حفاظاً على سلامة الأمة في أمنها ودمائها وأعراضها، لأن فوات الدماء والأموال والأعراض أشد ضرراً من فوات درجة الاجتهاد في الإمام، يقول أبو إسحاق: "فإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به بحيث يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد"[30].

فالأمر واضح في شهادة الأدلة الشرعية على صحة جنس مصلحته، لأن تحمُّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام من المصالح المعتبرة شرعاً، وهو أصل مقطوع بوروده. ويدخل هذا التخريج الفقهي في باب الضرورة الشرعية، "إذ ليس لهذا الحكم شاهد معين من الشارع، وإنما يدخل تحت جنس المقاصد التي اعتبرها الشارع، كما أن فيه تجنب ضرر كبير، وهو المعنى الذي روعي في أحكام الضرورة التي نصت عليها الشريعة"[31].

---

(29) المرجع السابق، ج2، ص339. وانظر أيضاً:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص118.

(30) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص339.

(31) مبارك. **نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها**، مرجع سابق، ص143.

خ - بيعة المفضول مع وجود الأفضل[32]

إذا تمت البيعة لمن هو قاصر عن رتبة الاجتهاد، وكان مطاعاً قائماً بأمور السياسة، وأذعنت له الرقاب، في وقت خلا عن قرشيّ أهلٍ للاجتهاد، ومستجمع لشروط الولاية، وجب الاستمرار على بيعة الأول وطاعته. وإن ظهر من هو أفضل منه رتبة، وأهل عليه، باستجماعه لكل شرائط الولاية فروعاً وكفاية، لم يجز لهم خلع الأول واستبداله بالثاني، يقول الشاطبي: «وإن قُدِّر حضور قرشي مجتهد مستجمع للفروع والكفاية، وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرضه لإثارة فتن واضطراب أمور، لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له، والحكم بنفوذ ولايته، وصحة إمامته لأنا نعلم أن العلم مزية روعيت في الإمامة تحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر، والاستغناء عن التقليد، وأن الثمرة المطلوبة من الإمام تطفئة الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة: فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة، وتشويش النظام، وتفويت أصل المصلحة في الحال؟ تشوفاً إلى مزية دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد»[33].

فالشاطبي هنا، نظر نظراً مصلحياً، فقدم المصلحة العليا والعامة على المصلحة الخاصة، وبصيغة أخرى: وجد في الإبقاء على ولاية المفضول دفعاً لضرر عام، ودرءاً لمفسدة عظمى مقابل ضرر خاص ومفسدة أقل خطورة، «فهو متجه بحسب النظر المصلحي، وهو ملائم لتصرفات الشارع وإن لم يعضده نص على التعيين»[34].

فهذه الأحكام الشرعية الخمسة تحكمها مصلحة شرعية معتبرة، تتميز بخصائص:

---

(32) لمزيد من الاطلاع في هذا الموضوع ينظر:
- أمزيان، محمد محمد. **في الفقه السياسي مقاربة تاريخية**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1421هـ/ 2001م، ابتداء من ص285.

(33) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص340.

(34) المرجع السابق، ج2، ص340.

- أنها لا يشهد لها نص معين بالاعتبار ولا بالإلغاء.
- أنها تلائم تصرفات الشارع.
- أنها تدخل تحت معنى من جنس مصلحة كلية، اعتبرها الشارع بجملة نصوص بدليل الاستقراء.
- أنها تعود في أصولها إلى وجه من وجوه الترجيح بين المصالح والمفاسد، فهي داخلة تحت أصل «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام».

وإذا كان هذا الأصل المصلحي لم يشهد له أصل معين، وملائماً لتصرفات الشارع، فما الأدلة التي تضافرت حتى صار بمجموعها مقطوعاً به، وصحيحاً يبنى عليه؟

والجواب نلمسه عند أبي إسحاق في اقتفائه المسلك الاستقرائي للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، إذ بعودتنا إلى النصوص الشرعية، سنقف على مجموعة من الأدلة التي يقصد بها دفع ضرر أقوى وأعظم في عمومه مقابل ضرر أخف في خصوصه، وذلك أكثر من أن يحصى في الشريعة، ومن ذلك:

- تشريع القصاص فيه إلحاق ضرر بالنفوس، وقد يصل إلى إتلافها، ولكنه ضرر أخف في مقابل الضرر الأشد والعام الذي قد يلحق بنفوس المسلمين، وأموالهم وأعراضهم، إذا ترك الجاني من دون قصاص.
- تشريع قتل مانعي الزكاة أيضاً، فيه ضرر على مانعيها، ولكنه أخف ضرراً من الضرر العام، الذي يحيق بالمسلمين من فوضى وفتنة وفساد في الدين.
- الجهاد كذلك فرضه الشارع لما فيه من دفع لضرر عام ودرء لمفاسد تمس دماء المسلمين وأموالهم ودينهم، وإن كان فيه إتلافٌ للنفوس، فذلك أقل ضرراً من الأول.
- كما أن الحدود بكل أصنافها فيها زجر للمعتدين والمفسدين في الأرض الذين يُنغِّصون على الناس حياتهم، في دينهم ونفوسهم وأموالهم وأعراضهم وأموالهم، مع ما يصيب بها بعضهم من أذى وإتلاف للنفس.

- وأيضاً قتل البغاة، فيه إتلاف للنفس وفوات للأموال، ولكنه ضرر أخف في مقابلة الضرر العام الذي يصيب الأمة من جراء أعمالهم واعتداءاتهم.

فهذه الأحكام الشرعية وغيرها كثير، كلها يحكمها أصل واحد، هو وجوب «تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»، وهذا أصل قوامه الترجيح بين المفاسد، وهو أصل مقطوع به في درء أعظم المفاسد لصالح أخفها، وقد عُلِمَ هذا بطريق استقراء مجموع الأدلة المتضافرة على ذلك المعنى. وعلى هذا الأساس «فإذا كان هناك مصلحة لم يقم دليل على اعتبارها أو إلغائها كان الظاهر إلحاقها بالكثير الغالب دون القليل النادر»[35]. وذلك هو مذهب مالك وأصحابه.

وكثير من الناس من أغفل هذا التخريج الأصولي لمسألة المصالح، فأهمل بذلك مصالح حقيقية معتبرة، بحجة أن الشرع لم يورد فيها دليلاً معيناً، لأن حقيقة الفقه وصحته تتمثلان في التعرف على المصلحة حيث لا نص[36]، وقد أشار الشيخ ابن تيمية إلى هذا المعنى بقوله: «وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً، بناء على أنّ الشرع لم يرد بها، ففوَّت واجبات ومستحبَّات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه»[37].

وبذلك يمكن القول: إنّ الإمام الشاطبي قد تم له إثبات أصل المصالح المرسلة بالدليل الاستقرائي المفيد للقطع، وهذا ما جعله يؤكد قطعية أصول الفقه، لأن «قولنا بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يُعرَف لها

---

(35) الكتاني، يوسف. "المصلحة المرسلة والمذهب المالكي وبقية المذاهب الأخرى". **ندوة الإمام مالك**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، مطبعة فضالة، 1980م، ج2، ص286.

(36) الغزالي، محمد. **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، المنصورة: دار الوفاء، ط2، 1408هـ/ 1988م، ص 42.

(37) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **فقه التصوف**، تحقيق: زهير شفيق الكبي، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1993م، ص202.

حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطع أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي»[38].

ثانياً: دليل سد الذرائع

1 - مفهوم سد الذرائع عند الإمام الشاطبي

سد الذرائع من أصول الأدلة الشرعية المعتمدة لدى الأصوليين في استنباط الأحكام الشرعية، وفق مقاصد الشرع ومصالحه الشرعية. وهذا الأصل يقوم في أساسه على إبطال كل ما من شأنه أن يكون وسيلة إلى تعطيل أحكام الشرع، وذريعة إلى غير ما قصده من مصالح.

وإعمال هذا الأصل الفقهي في تخريج الأحكام الشرعية لا يُلتفت فيه إلى نية المكلف، وإنما العبرة بطبيعة الفعل، إذا كان يفضي إلى نتيجة يأباها الشرع ويرفضها، ولو لم يقصد الفاعل ذلك ابتداء، لذلك سلكت الشريعة هذا المسلك حماية لمقاصدها، وحفاظاً على مصالح الناس من الإضرار والفساد[39].

وقد عرَّف الذريعةَ ابنُ العربي في أحكامه بقوله: «بأنه كل عقد جائز الظاهر، يؤول أو يمكن أن يتوصل إلى محظور، »[40] ولا يبتعد عن ذلك تعريف الباجي حيث قال: «المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور»[41]. أما الإمام القرطبي فحدد الذريعة بأنها: «عبارة عن أمر غير

---

(38) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (د. ت.)، ص83.

(39) انظر:

- التونجي، عبد السلام. **مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية**، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، ط1، 1993م، ص117.

(40) ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج2، ص268.

(41) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: =

ممنوع لنفسه، يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع»[42].

أما الإمام الشاطبي فالتزاماً بمنهجه المقصدي في فهم الخطاب الشرعي، فقد أعطى لأصل الذريعة بعداً مقاصدياً صرفاً؛ إذ قال بأن الذرائع: «حقيقتها التوسل إلى ما هو مفسدة بفعل ما هو مصلحة»[43].

كما أنه يقسم الذرائع من حيث سدها وفتحها إلى ثلاثة أقسام[44]:

القسم الأول: ما يسدُّ باتفاق، كَسَبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤدٍّ إلى سَبِّ الله تعالى، وَكَسَبِّ أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي السابِّ، فإنه عُدَّ في الحديث سباً لأبوي السابِّ نفسه، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يُعلم تناول المسلمين لها.

القسم الثاني: ما لا يُسدُّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات، فإن مقصودها الذي أبيحت له، إنما يرجع إلى التحيُّل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

= عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/ 1995م، ج2، ص695- 696.

(42) القرطبي، عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: محمد صدقي خليل والشيخ عرفات العش، بيروت: دار الفكر، ط1، 1414هـ / 1993م، ج2، ص56.

(43) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، بتحقيق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر: دار عثمان بن عفان، ط1، 1421هـ، ج5، ص183. أما في تحقيق عبد الله دراز فالتعريف غير واضح إذ جاء فيه «ومع ذلك رجحت حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»**!**، ج4، ص144، انظر ما أثبته الشيخ مشهور في هامش المسألة، وما أثبته أرجح عندي.

(44) المرجع السابق، ج2، ص296، وا نظر أيضاً:

- القرافي، شهاب الدين أبو العباس. **الفروق**: **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: محمد احمد السراج وعلي محمد جمعة. القاهرة: دار السلام، ط1، 1421هـ/ 2001م، الفرق194، ج3، ص1053.

القسم الثالث: ما هو مُختلَف فيه، يقول الإمام القرافي في هذا القسم: «والمختلف فيه: كالنظر إلى المرأة، لأنه ذريعة للزنا بها، وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله ...»[45].

ويرى الإمام الشاطبي أن الإمام مالك أكثر تحكيماً لأصل سد الذرائع، في الأبواب الفقهية، من غيره من الأئمة، كالشافعي وأبي حنيفة، غير أنه يعتبر الإمام الشافعي الذي أسقط حكم الذرائع قد اعتبر قاعدة المآل أيضاً. ونظراً لذلك التداخل الأصولي بين قاعدة المآل وأصل سد الذرائع كانت عناية الإمام مالك بأصل الذرائع أكثر من غيره، كما يذكر ذلك ابن العربي: «إنه ينظر في الأفعال إلى المآل فيركِّب عليه الحال، ويقرر الأحكام الفقهية المناسبة لكل فعل، ونظره في المآل هو الذي جعله يقول بالذرائع ويشتهر بها»[46]، الأمر الذي يقلص من ذلك التباين في إعمال أصل الذرائع بين الإمامين، لكن يتفق الفريقان «على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفاقهم في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سبُّ الأصنام، حتى لا يكون سبباً في سبِّ الله عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق فيها مالك مع الشافعي على منع التوسل، وأيضاً، فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر»[47].

لكن مع هذا التكييف الأصولي الذي حاول أن يربط به الإمام الشاطبي بين قاعدة المآل وأصل سد الذرائع؛ رغبة في تقريب النظر الفقهي بين الإمام

---

(45) القرافي. **الفروق**. مرجع سابق، الفرق194، ج3، ص1053.

(46) ابن العربي. **القبس**، ج2، ص785- 786. نقلاً عن:

- علوي علوي، أحمد أمحرزي. "أصول الاستنباط عند المالكية كما حددها أبو بكر بن العربي المعافري"، **مجلة دعوة الحق**، ع348، س40، 1420هـ/ 1999م، ص103.

(47) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص135.

مالك والشافعي في اعتبار أصل الذرائع، فإن المالكية قد عُرِفوا بالتوسع الكبير في إعمال هذا الأصل، إن لم ينفردوا بذلك، وهذا ما أشار إليه القرافي في أثناء مناقشته دعوى اختصاصهم وانفرادهم بأصل سد الذرائع في أحد أقسامها: «اعتبرنا نحن الذريعة وخالفنا فيها غيرنا، فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا»[48].

وهذا ما تقرر أيضاً عند الباحثين المعاصرين في المسألة، يقول محمد هاشم برهاني: «سد الذرائع من أصول الاستنباط الفقهي المهمة عند المالكية، وليس في المذاهب الفقهية المنتشرة، ولا في غيرها، من بلغ في أخذه بهذا الأصل مبلغ المذهب المالكي»[49].

2 - مسلك إثبات أصل سد الذرائع

أ - الافتراض الاستقرائي

إن أصل سد الذرائع لم ينص على إعماله والاستدلال به في القضايا الفقهية نصٌّ معين مخصوص، ولم يشهد على اعتباره ضمن الأصول دليلٌ شرعي على انفراد، وإنما هو دليل كلي توصل إليه الأئمة بتصفح نصوص غير مخصوصة، واستقراء جزئيات كثيرة دلت على معناه، وتضافرت بينها على صحة مقتضاه.

فالأصل العام لا يلزم أن يثبت من جهة صيغة لفظية دالة عليه، كما توهم الذين أغفلوا إعمال المسلك الاستقرائي في تأصيل الأدلة حسب الإمام الشاطبي، بل له طريقان[50]:

الأولى: صيغة عامة دالة عليه إذا وردت.

---

(48) القرافي، شهاب الدين أبو العباس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه رؤوف عزت، بيروت: دار الفكر، 1393هـ/ 1973م، ص448- 449.

(49) برهاني، محمد هشام. **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مطبعة الريحاني، ط1، 1985م، ص615.

(50) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص221.

والثانية: استقراء مواقع ذلك المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ.

ومن هذا السبيل الثاني ثبت أصل سد الذرائع عند العلماء، يقول إمامنا: «قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى»[51].

ب - البيان الاستقرائي

تأتي خطوة البيان الاستقرائي عند أبي إسحاق بعد وضعه الافتراض الاستقرائي لقطعية الدليل، حتى يصل بالقارئ إلى ما يروم التأكيد عليه، فما التفسير الاستقرائي الذي حصل به القطع في أصل سد الذرائع؟ وكيف تم له تتبع النصوص الفرعية الدالة على ذلك؟

والنصوص الشاهدة في جملتها على هذا المعنى كثيرة، وقد ساقها الإمام الشاطبي على أجزاء، كلما كانت مناسبة الحديث عن سد الذرائع: فمن القرآن الكريم، قوله تعالى:

- ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ﴾ [الأنعَام: 108]، قال القرطبي: «فمنع من سب آلهتهم مخافة مقابلتهم بمثل ذلك»[52].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُوا۟ۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 104]، قال ابن العربي: «هذا يدل على أن للمُحِقِّ أن يكف عن حق يكون له، إذا أدى ذلك إلى ضرر يكون في الدين»[53]. وقال الشاطبي: «نهى الله المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ ﴿رَٰعِنَا﴾ [البَقَرَة: 104] مع قصدهم الحسن؛ لاتخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام»[54].

---

(51) المرجع السابق، ج1، ص223.
(52) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص56.
(53) ابن العربي. **أحكام القرآن**، ج1، ص49.
(54) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص273.

- وكذلك ما ذكره الإمام القرطبي كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ... ﴾ [الأعراف: 163] قال عنها: «فحرم الله تبارك وتعالى الصيد في السبت، فكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت شُرعَّاً، أي ظاهرة، فسدوا عليها يوم السبت، وأخذوها يوم الأحد، وكان السد ذريعة للاصطياد، فمسخهم الله قردة وخنازير، وذكر الله لنا ذلك في معنى التحذير من ذلك»[55].
- ثم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البَقَرَة: 35]، قال الشاطبي: «فلا يصح حمل النهي على نفس القرب مجردا إذ لا مناسبة فيه تظهر، ولأنه لم يقل به أحد، وإنما النهي عن معنى في القرب، وهو إما التناول والأكل، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه، وذلك مساكنة الهمة، فإنه الأصل في تحصيل الأكل»[56]، وإلى هذا المعنى أشار القرطبي بقوله: «إن الله تعالى لما أراد النهي عن أكل الشجرة، نهى عنه بلفظ يقتضي الأكل، وما يدعو إليه العرب وهو القرب»[57]، قال ابن عطية: «وهذا مثال بَيِّنٌ في سد الذرائع»[58].

ومن الحديث النبوي الشريف:

قول النبي ﷺ: «إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا يا رسول الله: وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسبُّ أبا الرجل فيسبّ أباه، ويسب أمه فيسبّ أمه»[59].

وقال الشاطبي: «فقد جاء في هذا القسم من النصوص[60] كثير:

---

(55) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص56.

(56) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص299.

(57) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص288

(58) المرجع السابق، ج1، ص288.

(59) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، رقمه 5973، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقمه90، وأبوداود، كتاب الأدب، باب بر الوالدين، رقمه5147.

(60) انظر تخريج هذه النصوص في:
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، =

- فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين،
- وعن شرب النبيذ بعد ثلاث،
- وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها ...، يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا، ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة، وإن كثر وقوعها.
- وحرم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم،
- ونهى عن بناء المساجد على القبور وعن الصلاة إليها،
- وعن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ...
- وحرم نكاح ما فوق الأربع؛ لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النِّسَاء: 3]،
- وحرمت خطبة المعتدَّة تصريحاً، ونكاحها،
- وحرم على المرأة في عِدَّة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح،
- وكذلك الطيب وعقد النكاح للمحرم،
- وعن هدية المديان،
- وعن ميراث القاتل،
- وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين،
- وحرم صوم يوم عيد الفطر،
- وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور،

إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري»[(61)]، وقال أيضاً: «وذلك كثير كله مبني على

= بتحقيق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر: دار عثمان بن عفان، ط1، 1421هـ، ج5، ص72- 85.

(61) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص275- 276.

حكم أصله وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه»[62].

هذه مجموعة من النصوص، وغيرها كثير، مما بسطه الإمام الشاطبي في مواضع كثيرة من الموافقات والاعتصام، كلها تحمل معنى واحداً مشتركاً، هو التحرز مما هو وسيلة قد تفضي إلى الإضرار والإفساد، وسد كل ذريعة قد تؤدي إلى ما هو سيّء ومخل بالمقاصد الشرعية.

إضافة إلى هذه النصوص الشرعية، يدعم الإمام الشاطبي تتبعه واستقراءَهُ لها بما أُثِرَ عن الصحابة من إعمال لهذا الأصل، «كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكإتمام عثمان الصلاة في حجه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة... وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة، وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال»[63].

بعد هذا الاستقراء لهذه الأفراد والجزئيات الشرعية المتضافرة على المعنى نفسِهِ، يقرر الإمام الشاطبي في الأخير أن ذلك دليل قطعي على اعتبار سد الذرائع، لأن هذا الدليل الاستقرائي لا يفتقر إلى دليل خاص في المسألة «ذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تَعِنُّ بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة...»[64].

ت - الاعتراض الاستقرائي

لكن هذا الاستدلال القائم على الاستقراء لبيان قطعية أصل سد الذرائع،

---

(62) المرجع السابق، ج2، ص273.
(63) المرجع السابق، ج3، ص222- 223.
(64) المرجع السابق، ج3، ص225- 226.

قد حصل وتَوضَّحَ على الجملة، لكن على التفصيل سيرد إشكال، عرضه الإمام القرافي في فروقه، وهو أن هذا استدلال لا يليق الاحتجاج به في مسألة بيوع الآجال المختلف فيها، ولاسيّما مع الشافعية، الذين يطالبون بأدلة خاصة في المسألة، لأن الدليل العام غير كاف في نظرهم، وقد وافقه على ذلك القرافي، الذي حاول نفسه إيجاد الدليل المناسب للمسألة فقال: «بل يتعين أن يذكروا نصوصاً أخرى خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة، ويقتصرون عليها نحو ما في الموطأ، أن أم ولد زيد بن الأرقم قالت لعائشة رضي الله عنها: يا أم المؤمنين إني بعت من زيد بن أرقم عبداً بثمانمائة درهم إلى العطاء، واشتريته بستمائةٍ نقداً، فقالت عائشة رضي الله عنها: بئس ما شريت وبئس ما اشتريتِ، أخبري زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول ﷺ إلا أن يتوب، قالت: أرأيتني إن أخذته برأس مالي، فقالت عائشة رضي الله عنها: «فمن جاءه من ربه موعظة فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله»، فهذه هي صورة النزاع، وهذا التغليظ العظيم لا تقوله رضي الله عنها إلا عن توقيف، فتكون هذه الذرائع واجبة السد، وهو المقصود»[65].

ث - التقويم الاستقرائي

غير أن هذا التوجيه الأصولي الذي حرر به القرافي النزاع في المسألة، على وجاهته، يبقى عند الإمام الشاطبي مجرد إضافة في الاستدلال، وغير وارد على ما تقدم بيانه، ويحاول من جانبه النظر في الخلاف ملياً، ليكيف إشكال بيوع الآجال، مع ما تقدم من استدلال استقرائي على قطعية أصل سد الذرائع وحجيته فيها. ثم يقول فيه: «وهو غير وارد على ما تقدم بيانه، لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة، بحيث أعطيت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة»[66]. بل إن ما أثر من خلافهما حول الاحتجاج بأصل سد

(65) القرافي. **الفروق**، مرجع سابق، الفرق194، ج3، ص1054.
(66) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص226.

الذرائع، إنما يعود إلى أمور أخر قد لا تكون لها صلة برد هذا الأصل.

«أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية، إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً»[67].

أما أبو حنيفة فما ثبت عنه من جواز التحيُّل لا يسعه إلا جواز بيوع الآجال، لكن ذلك لا يلزم منه عدم إعماله أصل سد الذرائع: «إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال»[68].

ج - التأكيد الاستقرائي

بخطوة التأكيد الاستقرائي يكون الشاطبي قد أنهي استدلاله العلمي على قطعية أصل سد الذرائع، وبذلك يخلص الإمام الشاطبي إلى أنه لا يجد خلافاً ألبتة، في حجية أصل سد الذرائع واعتباره على العموم، وإنما الخلاف حاصل إما في وجود دليل آخر أقوى منه، أو لعدم مناسبته لحل المسألة، وهذا لا يلزم منه إسقاطه من أصول الاستدلال الفقهي.

وإذا كانت الشريعة قائمة على مراعاة المقاصد الشرعية والمصالح الإنسانية فإنها أيضاً «مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان معلوماً على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه بدعاً في الشريعة بل هو أصل من أصولها»[69].

(67) المرجع السابق، ج3، ص226.
(68) المرجع السابق، ج3، ص22.
(69) المرجع السابق، ج2، ص276.

الفصل الثاني

مجال المقاصد الشرعية

إضافة إلى مجال أصول الفقه، هناك مجال مقاصد الشريعة الذي برع فيه الشاطبي وتميز في معالجته عن غيره من الأصوليين، بتدقيق النظر وحسن التحليل، وقد وظف في معرفة مقاصد الشارع من الأحكام الشرعية منهجه الاستقرائي، جامعاً في ذلك بين الأدلة في معانيها ومقاصدها.

ونظراً لتعدد مفاهيم المقاصد فقد اقتصرت في الدراسة على مسألتين مهمتين أعدّهما جوهريتين في المقاصد:

الأولى: المقاصد العامة للشريعة، المعروفة بالكليات الضرورية، وهي تمثل صلب موضوع المقاصد وأساسه.

الثانية: مسألة تعليل أحكام الشريعة، وهي بمثابة الفلسفة العلمية لموضوع المقاصد.

فكيف نظر الإمام الشاطبي إلى الكليات، وما مسلكه في إثباتها؟ وما موقفه من تعليل الأحكام، وما الأساس المعتمد في بناء موقفه؟

في مفهوم المقاصد

لغةً: قصد يقصد قصداً ومقصداً، والقصد: استقامة الطريق والأَم، والمقصد: الهدف والغاية المراد الوصول إليها[1].

(1) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص396.

واصطلاحاً: لم يتعرض العلماء السابقون لتعريف المقاصد، وإن بحثوها وتناولوها بالدراسة والتحليل[2]، وربما يرجع ذلك إلى تعارفهم على معناها تداولاً بينهم.

وقد نصادف في كتاباتهم بعض الإشارات الموحية إلى معنى المقاصد في ارتباطها بالمصالح، مثل قول الغزالي: «مقصود الشارع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[3]. وذكر الآمدي أن المقصود من تشريع الحكم: إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، أو مجموع الأمرين[4].

والإمام الشاطبي شيخ المقاصد نفسه -الذي أفرد لها كتاباً خاصاً ضمن موافقاته- لم يضع لها تعريفاً محدداً، موجزاً، إلا ما كان من تعريفه للمصالح، لارتباطها بها[5].

وفي الآونة الأخيرة، لما بدأت أهمية الموضوع تبرز في الدراسات العلمية الفقهية والأصولية، ظهرت معها تعريفات للمقاصد.

فحددها الإمام الطاهر بن عاشور بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا، أيضاً، معان من الحكم ليست ملحوظة في

---

(2) الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ع65، س 18، 1419هـ، ص47.

(3) الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/ 1993م، ص417.

(4) الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1406هـ، ج3، ص271.

(5) ينظر تعريف المصالح عند الشاطبي في **الموافقات**، ج2، ص20.

سائر أنواع الحكم، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة»[6].

أما علال الفاسي فقال: مقاصد الشريعة هي «الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[7].

ويقسم يوسف العالم المقاصد إلى قسمين: «مقاصد الخالق من الخلق، ومقاصده من التشريع، أما مقاصده من الخلق فتنحصر في أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56].

والثاني: مقاصد الشارع من التشريع، ويعني به الغاية التي يرمي إليها التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام»[8].

ومن المعاصرين المهتمين بعلم المقاصد، عرفها أحمد الريسوني بأنها «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[9]. وقد اختار عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني أن يعرفها بـ: «المعاني التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه»[10].

وعلى الجملة فالمقاصد الشرعية هي الغايات والمعاني التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام لمصلحة الإنسان. وانطلاقاً من هذه التعريفات والتحديدات المختلفة، يمكن أن نستخلص الملاحظات الآتية:

---

(6) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص154.

(7) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: نشر مكتبة الوحدة العربية، 1963م، ص3.

(8) العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، هيرندن: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط2، 1414هـ/ 1993م، ص85.

(9) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار البيضاء: دار الأمان، ط1، 1411هـ/ 1991م، ص7.

(10) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضًا ودراسة وتحليلاً**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1421هـ/ 2000م، ص47.

أ. أن المقاصد تطلق على المعاني والحكم والأسرار التي أودعها الشارع في أحكام شريعته.

ب. أن المقاصد قد تعني الالتفات إلى الغايات الكبرى التي جاءت من أجلها الشريعة.

ت. أن المقاصد يقصد بها أيضاً المصالح الكبرى التي يهدف الشارع لحفظها، ودرج علماء الأصول على وصفها بالكليات، أي: الضروريات الخمس.

ث. أن المقاصد الشرعية أنواع:

- مقاصد غائية كبرى: وهي التوحيد والعبودية لله تعالى.
- مقاصد عامة كلية: وهي المعروفة بالكليات الخمس.
- مقاصد خاصة: وهي المقاصد الخاصة بكل باب من أبواب الفقه.
- مقاصد فرعية جزئية: وهي الأسرار والحكم الموضوعة في كل حكم من أحكام الشريعة، أو ما يسمى بالعلل.

على هذا التنوع في مفهوم المقاصد الشرعية، سأحقق النظر في مسألتين أساسيتين فيها من حيث إثبات قطعيتها وكليتها بمسلك النقد الاستقرائي عند الإمام الشاطبي، وهاتان المسألتان هما:

الأولى: المقاصد العامة؛ أي: الكليات الخمس.

الثانية: تعليل الأحكام.

أولاً: إثبات المقاصد العامة

1 - مسلك إثبات مقاصد الشريعة

في نهاية كتاب المقاصد عقد الإمام الشاطبي فصلاً خاصاً، ختم به حديثه عن المقاصد الشرعية، ليجيب عن سؤال الطرق والسبل المسلوكة في معرفة مقاصد الشرع، وما يلفت الانتباه هو أن هذا السؤال العلمي الهام كان

من المناسب منهجياً تقديمه في بدايات كتاب المقاصد، إلا أن استصحاب أبي إسحاق لمسلكه الاستدلالي بالاستقراء في كل مسألة يشفع له إرجاء ذلك حتى النهاية، وربما لحاجة منهجية في نفسه كان الأمر كذلك.

وتنحصر أصول النظر في السؤال بحسب التقسيم العقلي في ثلاثة أقسام، سأذكرها بإيجاز لأشرع في بيان المقصود من هذا المبحث:

القسم الأول: وهو أن تعرف أن مقاصد الشرع متوقف على ظواهر النصوص «مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي؛ إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة...»[11].

القسم الثاني: وهو نقيض الأول، ودعواه على ضربين:

الأول: أن مقصد الشارع أمر آخر، وراء الظواهر والنصوص، وهذا رأي الباطنية القائلين بعصمة الإمام الفاهم للنصوص بتفسيره الخاص.

والثاني: يفهم من الالتفات إلى معاني الألفاظ، مقدمين في ذلك المعاني النظرية على النصوص، وهو رأي المتعمقين في القياس.

القسم الثالث: وهو الأخذ في الاعتبار الأمرين السابقين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا ظاهر النص بالمعنى، وهو معتمد الراسخين في البحث عن مقاصد الشارع، وهو الرأي الذي يتبناه إمامنا الشاطبي، وهذا المذهب النظري يسلك في الكشف عن المقاصد أربعة مسالك:

المسلك الأول: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وهو مسلك مشترك بين المعللِّين في الأوامر وغيرهم، ومَثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجُمُعَة: 9]، ففي النص نهي عن البيع، ليس نهي

(11) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص297.

مبتدأ، بل لتأكيد الأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني.

المسلك الثاني: اعتبار علل الأمر والنهي، وقد تم البحث عن الحكم الشرعي لمعرفة المقصد الشرعي: كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتدرك العلة بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، وإن لم تدرك يتوقف عن القطع بها، ويقتضي ذلك التوقف وجهين:

الأول: عدم تعدية المنصوص عليه في ذلك الحكم إلى غيره، لأن العلة مجهولة «ولأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل»[12].

الثاني: أن الأصل في الأحكام الشرعية الموضوعة أن لا تتعدى بها محالها إلى غيرها حتى يعرف قصد الشارع بذلك التعدي «لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان الشارع متعدياً لنصَّب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً»[13].

المسلك الثالث: أن للشارع في تشريع الأحكام، العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، كالنكاح مثلاً، فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأول، أما السكن والازدواج، والاستمتاع بالحلال، والتحفظ من الوقوع في المحظور، وغير ذلك، فهذه كلها مقاصد تابعة «وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للقصد الأصلي، ومقوٍّ لحكمته، ومستدعٍ لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به المقصد الشارع الأصلي من التناسل»[14].

المسلك الرابع: السكوت عن شرع العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وذلك على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه، لأنه لا داعي له يقتضيه، ولا موجب له يقدر

(12) المرجع السابق، ج2، ص299.
(13) المرجع السابق، ج2، ص299.
(14) المرجع السابق، ج2، ص301.

لأجله، كجمع المصحف، وتضمين الصناع..، فالقصد الشرعي فيها معروف.

ثانيها: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقرَّر فيه حكم عند نزول النازلة، زائد على ما كان في ذلك الزمان، فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص.

والملفت للانتباه -بعد ذكر هذه المسالك الأربعة- أن الإمام الشاطبي لم يول عناية خاصة مفردة بمسلك الاستقراء، مثل ما يبدو ذلك جلياً على تتابع صفحات الموافقات في بياناته الاستدلالية على المسائل، وهو الأمر الذي سجله الأستاذ الريسوني إلى حد استغرابه؛ إذ يقول: «ولكن الغريب أن الإمام الشاطبي لم يذكره أصلاً مع الجهات الأربع التي تعرف بها مقاصد الشارع، والتي خصص لها خاتمة كتاب المقاصد، فهو لم يجعله الأول ولا الخامس»[15].

استغراب له ما يسوِّغه، لاسيَّما إذا علمنا أن الإمام الشاطبي بنى جل مسائله -إن لم أقل كلها- على مسلك الاستقراء.

وفي نظري، أن عدم ذكر الإمام الشاطبي لدليل الاستقراء ضمن المسالك التي يتوصل بها إلى معرفة مقاصد الشريعة، يعود إلى ثلاثة أسباب: اثنان منها علمية، والثالث منهجي.

أما **الأول**: فلأنه بصدد البحث عن المقاصد الجزئية الخاصة بالفروع والأحكام الشرعية لا المقاصد العامة.

الثاني: أنه يبحث في مقاصد الشريعة من حيث دلالات الأدلة الشرعية في صيغتها المفردة والنصية، لا دلالاتها الإجمالية التي تثبت بالاستقراء.

الثالث: أنه قد سبق له الحديث بتفصيل عن مسلك الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد، مبرزاً أهميته المنهجية ودلالته المفيدة للقطع في إثباتها، ومعتبراً أن الاستقراء هو خلاص المسألة وروحها.

---

(15) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص283.

2 - مسلك إثبات المقاصد العامة

يفتقر الاستدلال على المقاصد العامة؛ أي الكليات أو القواعد، إلى نصوص خاصة تشهد لها بالاعتبار بصورة قطعية، الأمر الذي دفع بعض الأصوليين إلى التردد في اعتبارها قطعية.

وهذا ما جعل الإمام الشاطبي يفتش في بسطه هذه المسألة عن الدليل المناسب في إثبات ورودها من جهة قصد الشارع لها، محاولاً انتقادهم في ما ذهبوا إليه، معتمداً في ذلك على المسلك الاستقرائي، حيث قال: «كون الشارع قاصداً المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لابد له من دليل يستند إليه»[16].

وهذا الدليل لا تكفي فيه الظنية، بل لابد من أن يكون قطعياً، لأن «كونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين في موضعه، فأصولها أولى أن تكون قطعية»[17].

ثم إنه يحاول التماس الدليل في الأصول العقلية، لكنها غير متناسبة مع الأصول الشرعية، ثم انتقل إلى الاعتبارات النقلية، فلم يقف على دليل يستند عليه، لأن اللازم فيها أن تكون متواترة السند دون أن تحتمل تأويلاً كي يفيد القطع في الموضوع. ثم انتقل إلى الإجماع الذي لا يتناسب هو الآخر مع الاستدلال، لقيامه على أدلة ظنية، والأمر يحتاج إلى القطع في المسألة.

بعد هذه الجولة بحثاً عن دليل الخلاص لمسألة القطع في الكليات، يقرر الإمام أبو إسحاق أن الدليل ثابت على وجه آخر هو تتبع كل معاني النصوص الشرعية في المسألة لتتضافر في صورة استقراء معنوي، لأن أهل الاجتهاد يقطعون في المسائل بالركون إلى التواتر المعنوي لترتيب أصول وقواعد عِدّة، يقول: «وإنما الدليل ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن القواعد

---

(16) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص37.

(17) المرجع السابق، ج2، ص37.

الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض..»[18].

فكيف إذن، استثمر الإمام الشاطبي مسلك الاستقراء في إثبات الكليات المقصدية؟

لكي يبين قصد الشارع في حفظ هذه الكليات ورعايته لها، استثمر الإمام الشاطبي دليل الاستقراء على صعيدين: الأول استقراء أدلة الشريعة، والثاني: استقراء الملل.

استقراء أدلة الشريعة

سبقت الإشارة إلى أن الإمام الشاطبي قد أسس منهجه في النقد الاستقرائي على داعم شرعي مهم، وهو التواتر المعنوي في الأخبار المفيدة للقطع، فأين يتجلى هذا الربط والتأسيس؟ وكيف تم استقراء النصوص لحصول العلم في حفظ الكليات؟

يحصر الإمام الشاطبي الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها في خمسة، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، مع عدم ممانعته في إضافة كلية العرض، بقوله: «وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف»[19]. وفي ذلك يقول الإمام القرافي: «فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق الكل مُتَّفَقٌ على تحريمه»[20]، إلا أن

(18) المرجع السابق، ج2، ص39.
(19) المرجع السابق، ج3، ص21.
(20) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص392.

المشهور المتفق عليه عند العلماء هو حصر الكليات الضرورية في الخمس الأولى. ويقول الإمام الغزالي: «مقصود الشارع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم»[21].

وهذه الضروريات استدل الشاطبي على حفظها من وجوه:

من حيث جوانب الحفظ: وأدخل فيه جانب الوجود وجانب العدم.

ومن حيث نصوص الحفظ: فحصرها في نصوص القرآن الكريم المكية ثم المدنية.

وسأكتفي بالبحث في الوجه الأول، مع الأخذ بعين الاعتبار الوجه الثاني في الاستدلال بالنصوص في شكلها العام.

ينهج الإمام الشاطبي في استدلاله على الكليات الضرورية منهجاً تسلسلياً مرتباً من الأسفل إلى الأعلى، ومن الخاص إلى العام، وذلك على مستويين:

المستوى الأول: يوزع فيه كل قاعدة[22] من قواعد الفقه على بابها المناسب من الأبواب الفقهية التي درج الفقهاء على البحث والتصنيف وفقها، ثم يربط كل باب أو قسم بالكلية الضرورية التي تمثله في أصلها الوضعي، وذلك على البيان الآتي[23]:

أ - الحفظ من جانب الوجود، ويعني الشاطبي بذلك أن في الشريعة نصوصاً وأحكاماً يقصد بها إقامة الكليات وتثبيتها والدعوة إلى حفظها بتشريعات تراعي وجودها.

باب العبادات: ويقصد به ما يرجع لحفظ الدين: كقاعدة الإيمان، والشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

---

(21) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص417.

(22) ليس المقصود بالقاعدة هنا معناها الفني العلمي "الكلي"، وإنما كما اصطلح عليها الفقهاء في تصانيفهم، كقاعدة البيع مثلاً، وقاعدة النكاح.

(23) لمزيد من التوضيح ينظر: الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص8.

باب العادات: ويعني به ما يعود لحفظ النفس والعقل: كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما شابه ذلك.

باب المعاملات: ويريد به ما يؤول إلى حفظ النسل والمال، كانتقال الأملاك بعوض وبغير عوض، بالعقد على الرقاب والمنافع والأبضاع.

ب - الحفظ من جانب العدم: والمراد به ما يرجع لحفظ هذه الكليات الخمس من التلافي والعدم: كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما إلى ذلك.

أما المستوى الثاني: فيبحث فيه عن دلالات الفروع الصغرى المتعلقة بكل قاعدة من القواعد ليحصل بها معنى كلي يروم الحفاظ على تلك القواعد، إما من جانب الوجود أو من جانب العدم، حسب الآتي:

كلية الدين: باعتبار الصلاة أهم ركن موحٍ بحفظ كلية الدين، فإن الإمام الشاطبي جعله مثالاً يطبق عليه استقراء النصوص الفرعية لإثبات هذه الكلية من جهة، ولجعلها مثالاً يمكن اعتماده في سائر الأركان الأخرى؛ إذ يقول: «فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها: «أقيموا الصلاة» وجاء مدح المتصفين بها بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها، قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها أو غير ذلك مما في هذا المعنى، علمنا يقيناً وجوب الصلاة»(24).

ويقول في الصددِ نفسِهِ: «ومن هذا الطريق، ثبت وجوب القواعد الخمس: كالصلاة، والزكاة، وغيرها قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: 72] وما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»(25).

---

(24) المرجع السابق، ج1، ص26.

(25) المرجع السابق، ج1، ص24.

كلية النفس: فالنصوص الدالة على حفظها من الجانبين كثيرة، كقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]، ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾ [التّكوير: 8]، ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119]، وأشباه ذلك، وذكر أن حفظ النفس إذا نظرنا إليه من جهة أنه «نهى عن قتلها وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك، ورتبت الأجناد لقتال من رامت نفسه قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف لهذا، علمنا يقيناً [...] تحريم القتل»[26].

كلية العقل: تم حفظ العقل الإنساني في الشريعة من تشريع أحكام عدّة، منها ما يدعو إلى الكف عن شرب الخمر وترتيب الحد عن ذلك، والدعوة إلى استخدام العقل وتنميته وتربيته في مناسبات متعددة من القرآن والسنة، إضافة إلى أحكام خاصة بحفظ النفس «إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعهما»[27].

كلية النسل: وقد تم حفظه بتحريم الزنا، وتشريع الحد فيه، والأمر بحفظ الفروج، إلا على الأزواج أو ملك اليمين، وإقامة أصله بشرعية النكاح والتناسل، وصيانة العلاقة الزوجية بضوابط شرعية وتنظيمها بشكل متزن.

كلية المال: «فقد ورد فيه تحريم الظلم وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي، ونقص المكيال والميزان والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى»[28]، كما أحل البيع وحرم الربا، ونظم كل المعاملات المالية درءاً للاختلال وإتلاف أموال الناس بالباطل، وحرم السرقة وشدد على فاعليها بالحد، وقاوم البغاة والمحاربين والمعتدين.

---

(26) المرجع السابق، ج1، ص26.
(27) المرجع السابق، ج3، ص35.
(28) المرجع السابق، ج3، ص35.

نستخلص من هذه الإشارات الخاصة بتتبع الفروع والجزئيات الصغرى في معانيها والقواعد الشرعية الكبرى في أبوابها الفقهية أن الشارع يقصد إلى حفظ هذه الكليات الخمس على الجملة، وذلك باستثمار الاستقراء المعنوي الذي يقوم على المعرفة التواترية في الأخبار، لأنه إذا تعذر الوقوف على النص المعين في الإثبات حل محله المعنى العام المستقرأ من جملة النصوص للقطع في المسألة.

ويعدّ الإمام أبو إسحاق الاستقراء المعنوي استقراءً تاماً؛ إذ يقول: «واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب»[29]. ولعل مرد هذا الرأي عند الشاطبي يعزى إلى كثرة الأدلة المتضافرة التي لا حد لها في باب حفظ الكليات، وهو ما أكده بقوله: «فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة مجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»[30].

استقراء الملل

إن ما يزيد المسألة إثباتاً وعلماً على نحو قطعي لا يقبل الظن فيها عند الإمام الشاطبي، هو قيام القطع بحفظ الشارع للكليات الضرورية على استقراء الملل والشرائع السابقة، الذي أفضى إلى القصد في رعايتها وحفظها. وقد كرر الإمام فكرة اعتبار الملل السابقة للضروريات الخمس أزيد من عشر مرات[31]، وفي ذلك تقرير منه على أهمية هذه الضروريات فيها، ومكانتها في التقصيد الشرعي من الأحكام. من ذلك قوله رحمه الله: «وبهذا يظهر أن المقصود الأعظم من المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم

(29) المرجع السابق، ج4، ص74.
(30) المرجع السابق، ج1، ص26.
(31) انظر مثلاً: المرجع السابق، ج1، ص20، وج1، ص26، وج2، ص19، وج2، ص139، وج2، ص213، وج2، ص227، وج3، ص88.

الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل مِلَّة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في أصول الدين، وقواعد الشريعة كليات الملة»[32].

كما نراه تارة أخرى ينسب الفكرة إلى بعض الأصوليين من قبله فيقول: «بل زعم بعض الأصوليين أن الضروريات مراعاة في كل مِلَّة، وإن اختلفت أوجه الحفظ، بحسب كل مِلَّة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات...»[33]. ولعله يقصد من بينهم كبار الأصوليين الذين تعرضوا للمقاصد الشرعية، كالغزالي، والقرافي.

وفي ذلك يقول الغزالي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه مِلَّة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر»[34].

ويقول الآمدي: «المقاصد الخمسة التي لم يخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال...»[35].

والأمرُ نفسُهُ أكده القرافي حيث قال: «الكليات الخمس حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن الله تعالى ما أباح النفوس ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل»[36].

وذلك ما أكده ابن عاصم أيضاً من بعده في منظومته "مرتقى الوصول":

مقاصد الشرع ثلاث تعتبر   وأصلها ما بالضرورة اشتهر

---

(32) المرجع السابق، ج2، ص134.

(33) المرجع السابق، ج3، ص88.

(34) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص417.

(35) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، ج3، ص370.

(36) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص394، وانظر أيضاً:
- القرافي. **الفروق**، مرجع سابق، ج4، ص1155.

واتفقت في شأنها الشرائع   إن كان أصلاً وسواه تابع(37)

إلا أنه بعد هذا الجرد المهم لأقوال علماء المقاصد الشرعية، القاضي باتفاقهم على حصول القطع بحفظ الكليات الضرورية الخمس في جميع الملل والشرائع، يتمخض عن هذا الرأي الاستقرائي سؤالان(38) يفرضان نفسيهما بقوة، وهما: **الأول** ما هذه الملل التي يقصدها الإمام الشاطبي ومن سبقه من الأئمة؟ **والثاني**: كيف تم الحكم على اشتراكها في القيام على رعاية تلك الضروريات المعتبرة؟ هذا ما لم يتم يوضحه ويفصله الإمام الشاطبي وغيره من الأصوليين.

وعلى الإجمال؛ فإنه بالبحث الجاد في أصول الأدلة الشرعية، والنظر الاستقرائي الثاقب، استطاع الإمام الشاطبي أن يبرهن على قصد الشارع في حفظ هذه الكليات الضرورية في الدين، وأنها مراعاة في كل التصرفات الشرعية، على وجه بلغ درجة قوية من القطع، وذلك باستقراء معنوي لما تحمله تلك النصوص المتضافرة فيما بينها من تآلف في كل قاعدة من هذه القاعد.

وبهذا يمكن القول إنَّ الإمام الشاطبي رحمه الله، قد رسم خطوطاً شرعية وحدوداً منهجية في التعامل مع القضايا الشرعية الضرورية في إقامة الحياة الإنسانية، وفي محاولة استخلاص المقاصد الكلية التي يهدف الشارع إلى صيانتها واعتبارها. فالكلي الشرعي يحتاج إلى دليل قطعي لاعتباره ضمن الأمور الأصلية الضرورية، والقطع في الدليل ينبغي التماس المسلك الأنسب في تحصيله وإجرائه في المسائل.

كما وضع الإمام الشاطبي بمسلكه الاستقرائي، الذي يبحث في كل

---

(37) الأندلسي، محمد بن محمد بن عاصم. **مرتقى الوصول إلى علم الأصول**، المدينة المنورة: دار البخاري، 1415هـ/ 1994م، ص56.

(38) صوالحي، يونس. "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الإمام الشاطبي"، **مجلة إسلامية المعرفة**. تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.ع4 (ذو القعدة 1416 أبريل 1996)، ص77.

الأدلة الشرعية الخاصة بالقضية على سبيل الإجمال، مساحات تأمل واستفسار لبعض الأطروحات المعاصرة الداعية إلى إقحام كليات أخرى، وإدخالها ضمن تلك المعتبرة، لأسباب تفرضها الضرورة الواقعية أو الحاجات الإنسانية المتجددة.

فكل ضروري من الضرورات لم يتم التنصيص عليه بصيغة مباشرة في دلالتها القطعية، أولم يمر بالمسلك الاستقرائي المفيد للقطع واليقين، لا يمكن اعتباره كذلك، لأنه لم يخضع للحدود المنهجية والضوابط الشرعية التي كانت وراء التأسيس العلمي للكليات الخمس، كما تم بيان ذلك لدى الإمام الشاطبي.

وبناء على ذلك، أتساءل: هل ما تم وضعه من إعادة صياغة ترتيبية لمستويات الضروريات الخمس، كجعل كلية الدين في آخر سُلَّمها[39]، ينسجم مع التواضع الشرعي عند العلماء كما تم عندهم؟، وهل ما أقحم من مقاصد أخرى، على سبيل الاعتبار التسلسلي، تحكمه علاقة التصاعد والارتقاء، كإقحام ضرورة الوحدة[40] ضمن هذه السلسلة، يفي بالمنهج العلمي المرسوم في ذلك التأمل؟ وهل القراءة التأويلية للخطاب الشرعي، القاضية بإخضاع الكليات الخمس الضرورية للمبادئ الثلاثةِ: العقل، والحرية، ثم العدل، لها اعتبارات شرعية متواضع عليها، وأصولٌ استدلالية ملتزم بها، كما طالعتنا بها بعض الكتابات الفكرية وعلى رأسها، «الخطاب والتأويل» لنصر حامد أبو زيد، الذي يقول: «إن هذه المبادئ الثلاثة: العقل، الحرية، العدل، تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى، إن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال، تبدو مبادئ جزئية بالنسبة

---

(39) الجابري، محمد عابد. "قيم ثقافة السلام في الديانات السماوية"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، دار النشر المغربية، ، ع8 (س1/ 1998)، ص10.

(40) حمادي، إدريس ."المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية، المقاصد والوسائل"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، دار النشر المغربية، ع5 (س1/ 1998)، ص113

للمبادئ الثلاثة الكلية، ويمكن بالتالي أن تندرج فيه ...»[41]. وهل ما تم اقتراحه من إلزامية الاعتبار لقضايا حرية التعبير وحقوق الإنسان مع الأستاذ محمد عابد الجابري في كتابه: الدين والدولة وتطبيق الشريعة[42]، وكذا قضية العدل مع الدكتور أحمد الخمليشي في كتابه وجهة نظر، وهو يتساءل: «أليس هناك ما هو أنسب لإضفاء صفة مقاصد الشريعة عليه؟»[43]. وهل ما تم اقتراحه من وجهة نظر الأنسبية قد مر بالمنهج الشرعي، وتم ضبطه بدليل شرعي، إما نصي يفيد كليته القطعية، أو استقرائي لجميع النصوص الحائمة حوله؟

إن أغلب هذه الأطروحات، على وجاهتها وأهميتها في فتح باب البحث والنظر وتجديد آليات الاجتهاد الأصولي وفق متطلبات العالم والعصر، تبقى محاولات تحكمها نزعتان:

الأولى: نزعة التخصص، فكلٌّ من ميدان موقعه يعتبر القضية التي يشتغل عليها في مجال تخصصه هي الجوهرية والضرورية عنده، ومِنْ ثَمَّ تحتاج إلى تشكيل جديد وصياغة جديدة وفق رؤية منسجمة مع ميادين البحث ليعطى لها الاعتبار المناسب.

الثانية: نزعة سلطة الظروف الواقعية التي تفرض التفكير في قضايا «جديدة» بدأت تفرض نفسها بشكل مُلِحٍّ على عالم الإنسان المعاصر وفق الإكراهات والمستجدات.

وفي اعتقادي أن الأمر ليس كذلك، لأن الثوابت الأساسية في التقصيد الشرعي لا تخضع لأي من تلك الإكراهات أو المستجدات، وإنما تفرضها

---

(41) أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص207.

(42) الجابري، محمد عابد. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م، ص190.

(43) - الخمليشي، أحمد. **وجهة نظر**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1984م، ج1، ص249- 250م.
- الخمليشي، أحمد. **وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه**، الدار البيضاء: دار نشر المعرفة، ط1، 1420هـ/ 2000م، ج3، ص59- 60.

الضرورة الشرعية، مع مراعاة الضوابط العلمية في الاعتبار الشرعي لهذه الكليات؛ إذ كيف تم شرعياً الوصول إلى أن مسألة العدل، مثلاً، ضرورة كلية من الكليات المعتبرة الواجب حفظها على سبيل الأولوية، وعلى نحو مستقل عن الكليات الأخرى؟ وإضافة إلى ذلك ألا يمكن القول بأن العدل جزء لا يتجزأ من إحدى الكليات الخمس: كالدين مثلا؟ أو النفس أو المال؟ وكيف تسنّى جعل قيمة الحرية -أيضاً- من الضروريات المستقلة الواجب حمايتها؟ مع العلم، بعد هذا كله، أن هذه القيم المثالية لم تفرط فيها الشريعة الإسلامية ألبتة، بل دعت إلى احترامها وصيانتها في مناسبات عدّة من القرآن والسنة.

ثانياً: إثبات تعليل الأحكام الشرعية

تُعدّ مسألة تعليل الأحكام من القضايا الأصولية الكبرى التي أثرت في مسيرة الفقه الإسلامي عبر العصور نظراً للاختلاف الناتج حولها، وتعدد مواقف الأصوليين منها، ولا شك في أن للتداخل العلمي[44] الذي حصل بين علم الكلام من جهة، وعلم الأصول من جهة أخرى، في مرحلة متقدمة، الأثر الكبير في هذا التباين بين وجهات أنظارهم.

وجاء الإمام الشاطبي ليشكل بموقفه من التعليل منعطفاً قوياً في تاريخ المسألة، مؤسساً بذلك لمسار جديد في تعليل أحكام الشريعة.

فما المقصود بالتعليل عند الشاطبي؟ وماموقفه منه؟ وما المسلك المستثمر في بناء موقفه؟

1 - موقف الإمام الشاطبي من التعليل

أ - مفهوم التعليل عند الإمام الشاطبي

قبل تحرير القول في مصطلح التعليل، يحسن الوقوف عند الكلمة الأصل، كما عرفت عند الأصوليين، وهي العلة.

---

(44) ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ط1984م، ج1، ص379- 381.

ذهب الأصوليون في تعريف العلة إلى ثلاثة مذاهب[45]:

الأول: عرفها بما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب.

الثاني: حددها فيما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل البيع.

الثالث: يعني بها الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة العباد.

هذه أهم المفاهيم الأصولية للعلة، فالأول ربطها بالحكمة، والثاني خصها بالمصلحة، والثالث جعلها وصفاً، أما الإمام الشاطبي فقد حاول استيعاب ما تقدمه من تعريفات ومفاهيم أصولية ليعطي مفهوماً جديداً للعلة، يقول رحمه الله: «أما العلة فالمراد بها الحِكَمُ والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان[46]، فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على العلةِ نفسِها؛ لارتباط بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»[47].

---

(45) انظر تفصيل ذلك في:
- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت، لبنان: دار النهضة العربية، 1401هـ/ 1981م، ص13.

(46) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب: هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، رقمه 7158، ومسلم في كتاب الأقضية، باب كراهة القاضي وهو غضبان، رقمه 1343، وابن حبان، كتاب القضاء، ذكر الرجل عن أن يحكم الحاكم، رقمه 5063، والترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، رقمه 1334.

(47) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص196.

تعريف الشاطبي هذا يوجهنا إلى جملة ملاحظات أساسية:

الأولى: أنه يميز بين العلة والسبب إلا في حالات استثنائية، ويعود ذلك لاعتبارات اصطلاحية.

الثانية: أنه يربط فيه بين مفهوم العلة ومفهوم الحكمة.

الثالثة: أن مفهوم العلة عنده قد يرتبط بالوصف المطلق.

الرابعة: أن العلة ترادف المصلحة أو المفسدة.

ويعود سر هذا الربط الوثيق بين العلة والحكمة والمصلحة إلى اشتغال الإمام أبي إسحاق على موضوع ذي صلة بهذه المفاهيم بكاملها، وهذا الموضوع هو مقاصد الشريعة. ولأن العلة هي جوهره الأساس كان لزاماً عليه أن لا يضع فروقاً شاسعة تذكر بينها.

أما التعليل على وزن تفعيل، ككلمة تأصيل، فهو المصدر اللغوي لكلمة علة، ويقصد به البحث في علة الحكم لفهم المقصد الشرعي من تشريعه.

ب - موقف الشاطبي من التعليل

خصص الإمام الشاطبي للإفصاح عن موقفه من مسألة التعليل في الشريعة مقدمة كلامية عدّها مسلمة في الموضوع، وذلك قبل التفصيل فيها، وإقامة البرهان على صحتها، حيث قال: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[48].

بهذا التأكيد المطلق على تعليل الشريعة يفتتح مقدمته الكلامية، ليحسم القضية بالرغم مما عرفته من تباين في آراء العلماء المتقدمين ثم يقول مستدركاً في السياق نفسِهِ: «وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على

(48) المرجع السابق، ج2، ص4.

أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»[49].

غير أن كلامه هذا يقدح في ما قرره من قبل من أن التعليل أمر مسلم، وقد حقق الأستاذ الريسوني في موقف الرازي فأثبت عكس ما قاله في حقه، كما يعني قوله: «أنه اختيار أكثر الفقهاء» بمفهوم المخالفة أن المتقدمين ليسوا على ذلك المذهب، واقتفاء آرائهم يعلمنا أنهم على القول بتعليل الأحكام إلا من شَذَّ منهم.

إلا أن المبدأ العام المعتمد لدى المحققين من الأصوليين والفقهاء هو أن الأحكام الشرعية معللة في أصولها على الجملة، قال أشهب: «إن القائسين مجمعون على التعليل، وإن اختلفوا في عين العلة»[50]. وقال الحكيم الترمذي في مقدمة كتابه إثبات العلل: «فإنك سألتني عما اختلف الناس فيه من إثبات العلل في الأمر والنهي، فقال قائلون: هذا تَعبُّد من ربنا، خلقهم فتعبَّدهم به للأمر والنهي، وليس لأمره علة، وإنما هو امتحان، وقال آخرون: هو ابتلاء وامتحان تعبدهم به، وليس يدفع هذا أحد منا، ولكن عللها قائمة، عَلِمَها مَنْ عَلِمَها، وجَهِلَهَا من جَهِلَهَا»[51]. أما ابن العربي فاعتبر أن «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل إلا نُبذاً شذت لا يمكن فيها إلا رسم الاتباع دون أن يعقل شيء من معناها»[52]، وهذا ما قرره -أيضاً- المقَّري في قواعده؛ إذ قال: «الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج»[53]، وإلى المعنى نفسِهِ أشار ابن القيم بقوله:

---

(49) المرجع السابق، ج2، ص4.

(50) الونشريسي، أحمد بن يحيى التلمساني. **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق: أحمد أبو طاهر الخطابي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ/ 1980م، ص275.

(51) الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم. **إثبات العلل**، تحقيق: خالد زهري، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1998م، ص67.

(52) المعافري، أبو بكر بن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد عبد اللطيف فودة، عمان: دار البيارق، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص132.

(53) المقري، أبو عبد الله .**قواعد الفقه**، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: =

«وبالجملة فللشارعِ في أحكام العبادات أسراراً لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»[54].

والخلاف الذي حصل عبر تاريخ الفكر الأصولي في التعليل بالمصالح إنما مرده إلى ارتباطه بالتعليل في علم الكلام وما يتصل به من تعليل أفعال الله تعالى، وهوالأمر الذي يفسر عدم توافق بعض العلماء في نسبة القول بعدم تعليل الأحكام إلى أصحابه[55].

والمسألة في نظر أحد الأصوليين المعاصرين قد حسمت باتفاق العلماء وإجماعهم؛ إذ قال: «قد بات من المقرر إجماعاً، أن الأحكام معللة بمصالح العباد، أو بالأحرى مفسرة ومغيّاة بتلك المصالح، بحيث لا تجد حكماً شرعياً عملياً واحداً دون أن يكون مقترناً تشريعه أصلاً بالمصلحة التي تفسر معقوليته، وتحدد الحكمة أو الغاية التي من أجلها شرع»[56].

فمن حيث الجملة لا يوجد هناك اختلاف واضح في أن الشريعة وضعت لمصالح العباد، إلا أن ما حصل من تباين في آرائهم أحياناً، منشؤه تعدد وجهات النظر وزواياه، وذلك على ثلاثة مستويات:

الأول: على مستوى طبيعة الحكم: إذ يعتبر الإمام الشاطبي أن تحقيق العلل في الأحكام الشرعية يختلف حسب طبيعتها، فيقرر أن «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[57].

= جامعة أم القرى، (د. ت.)، قاعدة 72، نقلاً عن
- الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص172.

(54) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1418هـ/ 1997م، ج2، ص107.

(55) حرز الله، عبد القادر. **التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات الشرعية وأثره الفقهي**، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص27.

(56) الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار قتيبة، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج2، ص629.

(57) الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. 2/ 228

الثاني: على مستوى طبيعة النظر: إذ قد تختلف مواقف العلماء بحسب أنظارهم إما على سبيل الإجمال أو التفصيل، فأغلب الفقهاء والأصوليين لا يمانعون في القول بتعليل الأحكام الشرعية إجمالاً، لكن من جهة التفصيل، قد يحجم بعضهم عن البحث في علة بعض الأحكام، وهذا سر الخلاف الحاصل بين المالكية والشافعية من جهة، وبين الحنفية في تعليل بعض الأحكام، كمسألة إزالة النجاسة بالماء هل هو معلل أم لا؟ وقد ذكرها ابن رشد في قوله: «ولما طالب الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء لجأوا في ذلك إلى أنها عبادة؛ إذ لم يقدروا أن يعطوا في ذلك سبباً معقولاً، حتى أنهم سلَّموا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكمي، وطال الخطب والجدل بينهم، هل إزالة النجاسة بالماء قوة شرعية في رفع أحكام النجاسات ليست لغيره... إلى أن قال: فباعدوا المقصد...» ثم يضيف قائلاً: «ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قالوا في ذلك قولاً آخر في مذهب الفقه الجاري على المعاني، وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم»[58].

الثالث: على مستوى طبيعة التعليل: فالخلاف قد وقع بين العلماء أيضاً، في طبيعة التعليل المقصود، هل هو التعليل العقلي الذي يقف عند مداركه العقل الإنساني استحساناً وقبولاً، أم التعليل الشرعي الرباني، الذي قد يغيب عن عقل المكلف لكن الله -عز وجل- يعلم مصلحته في أحكامه، لذلك قال أبو إسحاق: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد»[59]؛ أي تعليل الأحكام بالنسبة إلى المكلف من حيث إدراكه لها. وإلى ذلك يشير ابن القيم بقوله: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه، فيدركه العقل جملة ويأتي الشرع بتفصيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، أما كون هذا الفعل عدلاً أو ظلماً، فهذا مما يعجز العقل عن

---

(58) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، (د. ت.)، ج1، ص61.

(59) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص228.

إدراكه في كل فعل وعقد»[60]. لذلك نجد الإمام الشاطبي يفرق، في بعض الأحيان، بين ما هو من قبيل معقول المعنى وغير معقول المعنى[61]؛ إذ يقول: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه فهو المراد بالتعبدي، -أي غير معلل- وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته فهو المراد بالعادي»[62]؛ أي: إن إدراك المصالح والمفاسد بالعقل والمعرفة هو الثابت في الفصل بين الأحكام المعللة وغير المعللة، فالقول بأن حكماً شرعياً ما بأنه «تعبدي غير معقول المعنى، أي لم تصل عقولنا إلى إدراك حكمته وفائدته والمراد به»[63].

2 - مسلك إثبات التعليل.

في غياب نص شرعي قاطع على ثبوت مسألة تعليل الأحكام الشرعية يلجأ الإمام الشاطبي إلى الدليل المناسب والأهم الذي يحقق فيها، وهو دليل الاستقراء المعنوي، الذي تتعاضد فيه مجموع الأدلة الظنية الدلالة لتفيد في اجتماعها العلم القطعي الثابت.

أ - إثبات تعليل الشريعة على الإجمال

بعد تسليمه بقضية تعليل الشريعة بأنها وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، يفصح الشاطبي عن مسلكه المعتمد في ذلك التقرير الذي عدّه أيضاً مشوبًا بخلاف طفيف لا يقدح في تلك المسلمة، فيقول: «والمعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[64]، وإلى هذا المعنى أشار

---

(60) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/ 1993م، ج2/ ص437.

(61) انظر رأي الإمام مالك في المسألة عند:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص231.

(62) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص307.

(63) الريسوني، أحمد. "المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد"، **مجلة دعوة الحق**.ع348، س40 (رمضان، 1420، دجنبر 1999)، ص80.

(64) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص4.

القرافي بقوله: «استقرأنا عادة الله في شرعه فوجدناه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد»[65].

وهذا الاستدلال الاستقرائي على ثبوت فكرة التعليل استدلال حصل به القطع في المسألة، ولا يترك لأحد التشكيك فيها أو القدح فيها، سواء أكان ابن الخطيب الخصم القوي -في نظره- للتعليل أو غيره، فهو استقراء على حد قوله: «لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[66].

ثم يكشف عن مسلك استدلاله بمجموعة من الآيات الكلية العامة، الموحية بالقصد الشرعي من وضع الشريعة، والمتآلفة فيما بينها المتعلقة بذلك المعنى، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النِّسَاء: 165]، «أي أنه تعالى أنزل كتبه وأرسل رسله بالبشارة والنذارة، وبين ما يحبه ويرضاه مما يكرهه ويأباه لئلا يبقى لمعتذر عذر»[67]. وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107]. وقوله تعالى في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ﴾ [هُود: 7]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56]، أي أن «الغاية الحميدة التي يحصل بها كمال بني آدم وسعادتهم ونجاتهم، هي معرفة الله ومحبته وعبادته وحده لا شريك له، وهي حقيقة قول العبد: لا إله إلا الله، وبها بعث الرسل، ونزلت جميع الكتب، ولا تصلح النفس ولا تزكو إلا بذلك»[68]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [المُلك: 2].

---

(65) كتاب «الذخيرة» لشهاب الدين أحمد القرافي، نقلاً عن:
- إلهي، محمد منظور. **القياس في العبادات، حكمه وأثره**.الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1424هـ/ 2004م)، ص350.

(66) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص4.

(67) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1406هـ/ 1986م، ج2، ص896.

(68) ابن قيم الجوزية. **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص440.

هذه الآيات الخمس الكبرى استخلص من معانيها، بإعمال دليل الاستقراء، أن الشريعة إنما وضعت لمصلحة العبد، وتحقيقاً لتزكيته الروحية والمادية وإلحاق الرحمة به، كي يكون مُنعَّماً على الإطلاق في الدنيا والآخرة.

ب - إثبات تعليل الشريعة على التفصيل

أما نصوص تعليل أحكام الشريعة على سبيل التفصيل فأكثر من أن تحصى على حد تعبيره، مستدلاً على ذلك، في كل قاعدة من قواعد العبادات بنص شرعي يفهم منه قصد الشارع من وضعه تلك الأحكام.

- ففي الوضوء، ذكر قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المَائدة: 6].
- وفي باب الصيام، أورد قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 183].
- أما الصلاة فاستشهد بقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العَنكبوت: 45].
- وفي استقبال القبلة جاء بقوله تعالى: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البَقَرَة: 150].
- وفي قاعدة الجهاد أتى بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [الحَجّ: 39].
- أما في القصاص فرأى في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البَقَرَة: 179]، إشارة إلى العلة من تشريعه.
- وفي التقرير إلى التوحيد أحال على قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعرَاف: 172].

تلك سلسلة من الآيات المتنوعة الاختصاص في مجالات الشريعة؛ عبادات ومعاملات، سردها الإمام الشاطبي على سبيل التفصيل لبيان وكشف تعليل الأحكام الشرعية، فهي عملية استقرائية عامة لبعض النصوص في أبواب

فقهية متفرقة، الغرض منها مجرد التنبيه[69] فقط على المقصود، لأن النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام أكثر من أن تحصى، وما ذكر من أمثلة يقاس عليها غيرها.

وإذا كانت عملية الاستقراء هذه، حصل بها العلم والقطع في مسألة التعليل، فذلك مؤشر إلى ورود التعليل في الأحكام الجزئية، لأن من ذلك ثبت التفريع الفقهي، يقول رحمه الله: «وإذا حصل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد»[70].

ت - الأحكام الشرعية بين التعليل والتعبد

ينحصر القول بتعليل الأحكام عند الإمام الشاطبي في قاعدتين هامتين، عليهما مدار كتاب المقاصد، وهما: قاعدة: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني». وقاعدة: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني.» فما المعتمد في تقرير هاتين القاعدتين؟

القاعدة الأولى: الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد

سبقت الإشارة إلى أن موقف الإمام من التعليل هو إنما وضعت الشريعة في الأصل لمصالح العباد في العاجل والآجل، لكن يبدو هنا أنه قد خالف قاعدته المسلَّمة، فكيف يمكن رفع هذا اللبس والتوفيق بين القاعدتين؟[71]

يستند الإمام أبو إسحاق في إثبات هذه القاعدة إلى ثلاثة أمور، أقواها دلالة إعمال الاستقراء الذي حصل به القطع في المسألة، واعتمد في ذلك

---

(69) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص5.

(70) مرجع سابق، ج2، ص5.

(71) أعتقد أن هذا الأمر هو الذي جعل الشيخ الطاهر بن عاشور يقول: «واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشرة، والتاسعة عشرة، من النوع الرابع من كتاب المقاصد، كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل، معظمه غير محرر، وغير متجه». انظر:
- ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص48.

الاستقراء على طبيعته المعنوية العامة، متتبعاً فيه جزئيات العبادات وما تختص به، قال رحمه الله: «أما الأول [أي الأصل] فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء: فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خُصَّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجِبات تتحد فيها مع اختلاف الموجبات، وأن الذكر مخصوص في هيئةٍ ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم، وليست فيه نظافة حسية، يقوم مقام الطهارة بالماء لمطهر، وهكذا سائر العبادات، كالصوم والحج وغيرهما»[72].

بهذا البحث الاستقرائي في علل العبادات يخلص الإمام إلى أن العبادات مشروعة للخضوع والانقياد لأوامر الله تعالى، والتعبد الخالص، لا لعلل ولا لمعانٍ خاصة، وذلك بصورة قطعية، لأن الأمر هكذا مستمر في تفاصيل الأحكام التعبدية الأخرى، يقول: «فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»[73].

أما الأمر الثاني: فهو أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُدَّ ولم يُحَدّ، لنصب الشارع عليه دليلاًواضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة، لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنما الأصل ما عمَّ في الباب وغلب في الموضع[74].

والأمر الثالث: أن وجوه العبادات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات. فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق... وهذا يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها، ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك... فيجب أن يؤخذ

(72) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص228- 229.
(73) المرجع السابق، ج2، ص229.
(74) المرجع السابق، ج2، ص229.

في هذا الضرب التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، أصلاً يبنى عليه وركناً يلجأ إليه[75].

هذا ما استدل به الإمام الشاطبي على أصل التعبد، في العبادات، مستثمراً -كعادته- منهجه الاستقرائي، فهل ما أثبته من أصل هنا يتنافى مع ما قرره في المقدمة المسلمة هناك؟ وهل خفاء الحكمة والمقصد في بعض تفاصيل العبادات ينهض سبباً لاعتبار الأصل فيها هو التعبد؟[76].

بإنعام النظر فيما بسطه الإمام الشاطبي في الموضعين من أدلة واجتهادات يتبين أن هناك تناسقاً بين الفكرتين، وخلاصة القول: إنّ الربط بينهما لإذابة الفارق ينبني على النظر في ثلاثة مبادئ وردت في سياق استدلالات أبي إسحاق:

الأول: أن قوله: الأصل في العبادات، يقصد به العام الأكثري الأغلبي لا التام المطلق الذي لا يتطرق إليه احتمال أو شذوذ، وهو ما أفصح عنه في الأمر الثالث من الاستدلال، لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنما الأصل ما عمَّ في الباب وغلب في الموضع[77].

الثاني: أن قوله: الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف، فيه إيحاء بالفهم القائم على إدراك المكلف العقلي، لا الفهم كما وضع من حيث أصله الشرعي، لأن الأصل الشرعي في وضع الأحكام هو مصلحة العباد على الجملة[78].

---

(75) المرجع السابق، ج2، ص300.

(76) الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، الدار البيضاء: منشورات الزمن، رقم 9، 1999م، ص45.

(77) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص235.

(78) يقول الشيخ يوسف القرضاوي: «الذي لا ريب فيه أن ما نصت عليه الشريعة من أحكام، ... هو المصلحة التي لا ينازع فيها مسلم، وإن خفي عليه وجهها ...» انظر:

- القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1414هـ/ 1994م، ص67.

الثالث: أن قوله: الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، يعنى به أيضاً أن المقصود الشرعي والأول من عبادة المكلف هو الخضوع إلى الله والانقياد لأوامره، وذلك ما يفهم من كلامه في الأمر الثاني من الاستدلال، «فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»، وهذا لا يمنع من وجود معنى آخر وقصد آخر، لكن بالتبع لا بالقصد الأول.

ويقول في تصريح واضح يقرب من فهم المسألة كما هي عنده: «وأما العاديات، وكثير من العبادات أيضاً، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل ... فهذا قد يظن التفات الشارع إليه»[79].

فإذا أخذنا بالحسبان تلك المبادئ الثلاثة، وأضفنا إليها قوله الآخر، اتضح المعنى وانتفى ما يمكن أن يوصف بأنه تناقض، أو اضطراب في موقف الشاطبي من موقف التعليل.

القاعدة الثانية: الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني

في تقريره هذا الأصل لم يضف الشاطبي عنصراً جديداً على الأمور الثلاثة التي كانت لبنات استدلاله على الأصل الأول، غير أنه وظفها بشكل عكسي، فالاستقراء الذي كان دليلاً في نفي التعليل في العبادات، جعله دليلاً في إثبات التعليل في العادات، وعدم توسع الشارع في التعليل الذي اعتبره دليلاً أيضاً في عدم تعليل أحكام الشريعة، جعل عكسه؛ أي توسع الشارع دليلاً في إثبات التعليل في مجال العبادات، وهكذا.

أما الأمر الأول: الاستقراء، فجعله في مقدمة الاستدلال كعادته؛ لقوته وإفادته الدلالة القطعية في الاحتجاج، يقول رحمه الله: «أولها الاستقراء:

(79) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص235.

فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز القرض وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة»[80].

ثم يورد مجموعة من النصوص القرآنية والحديثية[81] الدالة على المعنى: كقوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البَقَرَة: 179]. وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البَقَرَة: 188]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المَائدة: 91]. وحديث النبي ﷺ: لا يقضي القاضي وهو غضبان[82]. وقوله عليه السلام: «كل مسكر خمر»[83]. وقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[84].

والإمام الشاطبي يكتفي بهذه النصوص، كما ينبه بذلك على كثرتها بقوله: «إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار مصالح العباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينتها مسالك العلة، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني»[85].

فانطلاقاً من هذه النصوص وغيرها كثير، تولَّد عند الإمام الشاطبي موقف التعليل في باب العادات، نظراً لاتفاقها جميعها على الالتفات إلى المعنى

---

(80) المرجع السابق، ج2، ص232.
(81) المرجع السابق، ج2، ص232.
(82) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، رقمه 7158، ومسلم في كتاب الأقضية، باب كراهة القاضي وهو غضبان، رقمه 1343، - وابن حبان، كتاب القضاء، ذكر الرجل عن أن يحكم الحاكم، رقمه 5063، والترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، رقمه 1334.
(83) أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر حرام، رقمه1865، وابن ماجة في كتاب الأشربة، باب كل مسكر حرام، رقمه 3387، والدارقطني، كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر، رقمه 2988.
(84) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت، رقمه1017، وابن ماجة، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، رقمه 2645.
(85) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص232.

والقصد الشرعي من تشريع أحكامها. ويدعم ما ذهب إليه من القطع بتعليل أحكام العادات، بأمرين آخرين[86]:

الأمر الثاني: ما ذكره من توسع الشارع في بيان العلل، والحكم من تشريع باب العادات... وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول.

الأمر الثالث: إن الالتفات إلى المعاني في باب العادات هو معتمد العقلاء ومذهبهم في فهم الأحكام الشرعية ومقاصدها.

وهذان الأمران هما ما لم يتوفرا في باب العبادات، لكي يلحق بأصل التعليل، الأمر الذي جعل فروعه قاصرة على مجرد التعبد والخضوع لله تعالى فيها.

---

(86) انظر تفصيل ذلك في:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص233.

الفصل الثالث

مجال القواعد الكلية

من المجالات المهمة التي استثمر فيها الإمام الشاطبي دليل الاستقراء: مجال القواعد الكلية، وهو من أخصب ميادين البحث والدراسة بالاستدلال الاستقرائي عنده، ولعل معظم مسائله هي قواعد كلية يقيم استدلالاته على صحتها.

وسأعالج في هذا الفصل قاعدتين مختلفتي الأبعاد، يظهر استثماره للنقد الاستقرائي فيهما واضحاً بمسلكه المستصحب للخطوات السالفة التي تم الوقوف عندها:

الأولى: قاعدة «عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية»، وهي قاعدة ذات اعتبار فقهي.

الثانية: قاعدة «اعتبار المآل» وهي قاعدة ذات اعتبار أصولي.

فكيف تم للإمام الشاطبي بحث هاتين القاعدتين؟

أولاً: قاعدة النيابة الشرعية

عرض الشاطبي هذه القاعدة الكلية، في المسألة السابعة ضمن النوع الرابع من كتاب المقاصد بعد أن قسم تصرفات المكلف الشرعية إلى ضربين:

الأولى: تصرفات عادية جارية بين الخلق، وهذه تصح فيها النيابة إعانة أو وكالة، ونحو ذلك مما هو في معناه، فيقوم فيها الإنسان عن غيره، وينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، لأن الحكمة التي يطلب

بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه، كالبيع والشراء والأخذ والعطاء والإجارة والاستئجار والخدمة والقبض والدفع وما أشبه ذلك.

والثانية: تصرفات تعبدية لازمة للمكلف من جهة توجهه إلى الواحد المعبود، وهذه لا تصح فيها النيابة الشرعية، وهي محل تحرير هذا المبحث.

فكيف تم تقعيد هذه الكلية واعتبارها أصلاً شرعياً عند الإمام؟ وما هو المسلك النقلي والتعليلي المعتبر في القطع بها؟

1 - مسلك إثبات القاعدة

لقد استثمر الإمام الشاطبي دليل الاستقراء في إثبات هذه القاعدة الكلية وتحقيق اعتبارها، وسلك في ذلك مسلكاً لا يخرج في أصوله المنهجية وخطواته العلمية، لطلب القطع فيها وتحصيل اليقين بها عما تم رسمه من وقفات استدلالية، وهذا شأن تقريراته الفقهية والأصولية.

أ - الافتراض الاستقرائي

قبل أن يلج الإمام الشاطبي خطوات البيان الاستقرائي عمل على عرض القاعدة في صيغتها الكلية بعبارات محكمة دالة على شمولها واستغراقها جزئيات كثيرة، فقال: «التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل»[1].

والقاعدة تشير في معناها الإجمالي، كما عبر عنه في مواضع أخر، إلى عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية، وهي قاعدة كلية، تعود إلى أصول نصية، تتناسب في مضمونها مع قاعدة «الحرام لا يتعلق بذمتين»، وهذه القاعدة ذكرها الدكتور محمد الروكي[2] ضمن القواعد التي تم تقعيدها انطلاقاً

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص174.

(2) الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي، وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1414هـ/ 1994م، ص104.

من النص، محيلاً إلى جملة نصوص متضافرة على ذلك المعنى.

ب - البيان الاستقرائي

وتثبت حقيقة القاعدة وقطعيتها عند الإمام بحسب النظر الشرعي المتأمل والدقيق من جهة النقل والتعليل[3]، ثم ينتقل إلى بيان ذلك وتفسيره انطلاقاً من استقراء جملة نصوص شرعية دالة على معنى القاعدة نفسِهِ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]، وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 40]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: 18]، وقوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [القصص: 55]، وما شابه ذلك مما ذكره، ومما أشار إلى وفرته في هذا المعنى[4].

كما يدعم أبو إسحاق استدلاله الاستقرائي هذا بنظر تعليلي يراعي فيه المقصود الشرعي من العبادات؛ إذ يرى أن العلة العظمى من التكليف في العبادات هو «الخضوع إلى الله تعالى والتوجه لله والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل، وأن يكون ساعياً في مرضاته، وما يقرب إليه على حسب طاقته»[5].

لذلك فإن المكلف مطالب بالتعبد في الشرعيات، وهو يراعي هذا الاعتبار المقصدي، ومن هذا الباب أيضاً كانت النيابة غير جائزة، وغير صحيحة، لأنها «تنافي هذا المقصود وتضاده»[6].

ويؤكد صحة القاعدة، بداعم علمي آخر يخدم حقيقة استدلاله الاستقرائي، وهو «أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية لصحت في الأعمال القلبية، كالإيمان وغيره من الصبر والشكر والرضى والتوكل والخوف

---

(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص175.
(4) المرجع السابق، ج2، ص174- 175.
(5) المرجع السابق، ج2، ص175.
(6) المرجع السابق، ج2، ص175.

والرجاء وما أشبه ذلك... ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات، كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك، وفي الحدود والقصاص، والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر. وكل ذلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة، فكذلك سائر التعبدات»[7].

بعد هذه الخطوة الاستدلالية المعتمدة على أساس الاستقراء وما يستصحبه من دعائم علمية أخرى تسير في اتجاه تأكيد القطع بالكلية، يؤكد على إثرها أن ما تقدم من نصوص قرآنية مستقرأة هي نصوص عامة لا يتطرق إليها احتمال ولا يلجها تخصيص، لأنها نصوص محكمة، الشيء الذي يدل على ثباتها وقاعديتها، يقول: «وما تقدم من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص، لأنها محكمات نزلت بمكة احتجاجاً على الكفار، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم على بعض أو دعواهم ذلك عناداً، ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها رد عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة»[8].

ت - الاعتراض الاستقرائي

وكي يضع الإمام حداً لأي تعارض قد يطرأ، أو دعوى مخالفة قد تقع ضد ما أثبته من صحيح الكلية، يفترض بنفسه جملة إشكالات محتملة الوقوف أمام استدلاله الاستقرائي، ثم يردها ويفندها بحسب تكييف شرعي لها منسجم مع طريقته الاستقرائية.

وأقوى هذه الإشكالات الواردة على كلية القاعدة دعوى تقوم على أساس استقراء مخالف من الجهة الأخرى لمجموعة من النصوص الشرعية، ولاسيَّما الحديثية منها، تدل على خلاف معنى القاعدة، وتقوم مقام تخصيص عمومها، وبذلك تخرم كليتها، فتصبح ظنية لا ترقى إلى مستوى القطعية، يقول رحمه

(7) المرجع السابق، ج2، ص175- 176.
(8) المرجع السابق، ج2، ص176.

الله: «فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل، أشياء:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم: وهي جملة منها: أن «الميت يعذب ببكاء الحي عليه»[9]، وأن «من سن سنة حسنة كان له أجرها أو عليه وزرها»[10] وأن «الرجل إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث»[11]، وأنه «ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن أدم الأول كفل منها»[12].

وفي القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ [الطُّور: 21] وفي الحديث: «إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع لأن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم»[13] وفي رواية: «أفرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزئه؟ قالت: نعم قال: فدين الله أحق أن يقضى»[14] و"من مات وعليه صوم صام عنه وليه»[15] «وقيل يا رسول الله: إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقضه. قال: فاقضه عنها»[16]، وقد قال بمقتضى

(9) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز رقم 648، ومسلم في كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت، رقم1017.

(10) رواه مسلم في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، رقمه 1016، والنسائي، كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة، رقمه 2554، وابن ماجه، باب من سن سنة حسنة، رقمه 203.

(11) أخرجه مسلم، كتاب الوصية، رقم 1631، والترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في المحرم يموت في إحرامه، رقم 1376، وقال عنه حسن صحيح.

(12) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا﴾ [المَائدة: 32] رقمه 6473.

(13) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله، رقمه 1513، ومسلم كتاب الحج، باب الحج عن العاجز، رقمه 1374.

(14) أخرجه البخاري في كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، 1852، ومسلم، كتاب الصيام، باب نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ﴾ [البَقَرَة: 184]، وابن ماجة في كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، رقم 1758.

(15) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم 1952.

(16) أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقمه 1953، ومسلم في كتاب الصوم، باب قضاء الصيام عن الميت، رقمه 1148.

هذه الأحاديث كبراء، وعلماء، وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى»[17].

ثم يضيف بعد ذكر هذه النصوص الشاهدة على خلاف ما تقدم، من عدم صحة النيابة في التعبدات «فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم، فلا تكون صحيحة»[18]. فهل فعلاً ما سرده من آيات وأحاديث تدل في عمومها على معنى معاكس، يقدح في الكلية التي يقيم عليها حججه واستدلالاته؟ ثم ألا يمكن اعتبار هذا المعنى المستفاد من هذه النصوص استدلالاً استقرائياً شرعياً على صحة النيابة في التعبدات الشرعية؟

ث - التقويم الاستقرائي

وهو يرد على كل اعتراض على حدة، يعترف الإمام الشاطبي بقوة الإشكال الأول، الذي تقدم، وخطورته في خرق القاعدة الكلية لذلك نجده قد أرجأه إلى نهاية الأجوبة والردود، مع أنه أورده الأول ليفسح له المجال اللائق به، يقول: «وإنما يشكل من كل ما ورد ما بقي من أحاديث، فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيه خاصة، وذلك الصيام والحج، وأما النذر فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام»[19].

إن الأمر خطير للغاية كما يفهم من قول أبي إسحاق، فالأحاديث المستدل بها في الإشكال يراها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، فما سبيل الجواب؟ وكيف سيتم تفنيد هذه الدعوى على النحو الذي يحافظ على كلية القاعدة وصحتها؟

سيتضمن رد الشاطبي على المسألة ستة أمور يبحث عن طريقها في حقيقة

---

(17) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص176- 177.
(18) المرجع السابق، ج2، ص177.
(19) المرجع السابق، ج2، ص181.

هذه الأحاديث المستشهد بها من حيث روايتها من جهة، ودرايتها وفقهها من جهة ثانية. وسألخص ما جاء في جوابه مركزاً على ما يهم مسألتنا، يقول رحمه الله: «والذي يجاب به فيها أمور:

الأول: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبه البخاري ومسلم على اضطرابها، فانظره في الإكمال[20]، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً، فكيف إذا عارضته ...؟

والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد بن حنبل، ومنهم من قال ببعضها، فأجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق كمالك بن أنس. فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح، وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر.

والثالث: أن من العلماء من تأوَّل الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً.

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أو كان له فيه سعي، حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطُّور: 21]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النّجْم: 39]، وهو قول بعض العلماء.

والخامس: أن قوله: "صام عنه وليه" محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة مجازاً، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره، وذلك في الصيام والإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه أو ما أشبه ذلك.

والسادس: أن هذه الأحاديث، على قلتها، معارضة لأصل ثابت في

---

(20) لعله يقصد كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض.

الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي والمعنوي، فلا يعارض الظنُ القطَع»[21].

وقبل أن يختم هذا الجواب يشير الإمام الشاطبي إلى أهمية هذا الوجه السادس، وقوته في إفحام الخصم بدعواه، كما أن في ذلك تنبيهاً لطيفاً إلى قيمة الاستقراء العلمية في دلالتها القطعية واليقينية؛ إذ يتابع في رده: «وهذا الوجه [أي السادس] هو نكتة الموضع وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بالأحاديث»[22].

إنها لمحة لامعة من الشاطبي إلى موقع منهج الاستقراء ضمن مناهج النظر الأصولي، وإلى قيمته الاستدلالية، الأمر الذي يسوغ اشتغاله الأصولي المستمر على هذا المنهج.

ج - التأكيد الاستقرائي

و في الأخير، يعود الإمام أبو إسحاق -كعادته- ليذكِّر بقاعدته، الكلية مؤكداً لها بعد هذه الخطوات المنهجية في الاستدلال عليها، ليختم بقوله: «وقد وضح هذا الأصل الحسن، وبالله التوفيق»[23].

وبذلك يبقى الإمام الشاطبي وفياً لمسلكه الاستقرائي الذي رسمه في مدارساته النقدية لمسائله الأصولية وقواعده الكلية.

2 - أنواع الاستقراء المستثمرة في النقد

استثمر الإمام الشاطبي في منهجه الاستدلالي على ثبوت كلية القاعدة وقطعيتها العلمية، أنواعاً متعددةً من الاستقراء، سأحاول الوقوف عند كل واحد منها بإيجاز بسيط، واضعاً اليد على مواضع استثمارها:

---

(21) المرجع السابق، ج2، ص181- 183.
(22) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص183.
(23) المرجع السابق، ج2، ص183.

أ - الاستقراء اللفظي

يُعدّ الاستقراء اللفظي[24] من المسالك النادر اعتمادها لقلة وقوعها في الشريعة، كما هو الحال في الأحاديث المتواترة تواتراً لفظياً.

وقاعدتنا الكلية ثابتة عند الإمام أبي إسحاق، باستقراء لفظي لنص قرآني يمثل أصلها الحقيقي، ومرجعها الأساس، منه تفرعت، وهذا النص هو قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجم: 38]، وقد تواتر هذا الأصل في القرآن الكريم ما يزيد على خمس مرات. لذلك نجد الإمام الشاطبي، قد أكد كليتها واطرادها، فما دامت قد تكررت في مناسبات عدّة، وتم تقريرها بشكل واضح، وتدعمها نصوص أخرى تشهد لمعناها، فهي تبقى قاعدة على مقتضى عمومها وإطلاقها، لأن ذلك شأن الأصول الكلية كما ثبت علمياً، يقول رحمه الله: «أنه قد ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأتي بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النّجم: 38-39]»[25].

ب - الاستقراء المعنوي

وظف الإمام الشاطبي الاستقراء المعنوي في إثبات قاعدة «عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية»، لما قام بسرد مجموعة من النصوص الشرعية من القرآن والحديث، كلها تنسجم مع بعضها بعضاً في معناها ومقصدها، فتضافرت لتعطي ذلك المعنى الكلي الذي عبرت عنه القاعدة، فقد أشار إلى أزيد من عشرة نصوص كلها تصب في المعنى نفسه، وتدل عليه، مشيراً في الأخير إلى أنها كثيرة لا يسمح المجال بإحصائها كلها، وإنما المقصود الدلالة ببعضها على ما يشابهها من نصوص أخرى.

---

(24) ستتم دراسة كل أنواع الاستقراء -اللفظي، المعنوي، الخلفي، التام، الناقص- التي استثمرها أبو إسحاق الشاطبي في دراساته الأصولية في الفصل الأخير من هذا الباب.

(25) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.

ومن هذه النصوص:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164].
- وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النّجم: 39].
- وأيضا قوله تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فَاطِر: 18].
- وقوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ [القَصَص: 55].
- وكذا قوله سبحانه تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فَاطِر: 18].
- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [العَنكبوت: 12].
- وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 52].
- وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [الانفِطار: 19].
- وأيضاً قوله تبارك وتعالى: ﴿وَٱخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [لقمَان: 33].
- ثم قوله عز وجل: ﴿وَٱتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البَقَرَة: 48].
- والحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين: «يا بني فلان إني لا أملك لكم من الله شيئاً»[26].

ثم يسترسل موضحاً أن هذه النصوص الشرعية ما هي إلا جزء مما في موضوع المعنى بقوله: «إلى كثير من هذا المعنى»[27].

فباستقرائه هذه النصوص تبين له أنها تؤسس لمعنى كلي يشمل جزئيات

(26) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب باب من انتسب إلى آبائه..، رقمه 3527.
(27) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص174- 175.

كثيرة، وأفراداً متعددة، هو ما عبر عنه بصيغة أخرى جامعة، وهي: «أن التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد»[28] أو «عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية»[29].

ت - الاستقراء الخلفي

وقد اصطلحت عليه بهذا الاسم، لأنه شبيه ببرهان الخلف، الذي يسلك فيه العمل على إبطال نقيض المسألة لإثبات صحتها وحقيقة مقتضاها، والإمام الشاطبي استثمر هذا النوع من الاستقراء لإثبات صحة دعواه؛ أي القاعدة الكلية أثناء رده السادس من الجواب على الاعتراض الأول؛ إذ اعتبر أن الأحاديث التي يستدل بها المعارض أحاديث لا تقوى على الصمود أمام صحة الكلية وقطعيتها من جهتين:

من جهة ثبوتها؛ أي أنها أحاديث متنازع في صحتها، فلا تنهض دليلاً على إثبات عكس القاعدة.

ومن جهة قلتها؛ أي أنها أحاديث قليلة، لا تبلغ مبلغاً يُخوِّل لها تحصيل تواتر معنوي يفيد معنى بصحة النيابة في التعبدات الشرعية، أو بالأحرى هي يسيرة في مقابل الأحاديث المثبتة لمعنى مخالف، والتي استدل بها، فهي ثابت معناها بالاستقراء المفيد للقطع.

وبذلك لا تستطيع تلك الأحاديث أن تقف ثابتة بمعناها الظني أمام معنى الأحاديث الكثيرة القطعية دلالتها، لأنها -كما قال الشاطبي- لم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي أو المعنوي: «أن هذه الأحاديث، على قلتها، معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي»[30]؛ أي: أصل القاعدة «ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي أو المعنوي، فلا يعارض الظنُ القَطع»[31]، وجعل طرح المعنى الظني لتلك الأحاديث مناسباً لما تقرر من طرح الخبر الواحد الذي لا يعمل به، إلا

(28) المرجع السابق، ج2، ص174.
(29) المرجع السابق، ج2، ص178.
(30) المرجع السابق، ج2، ص182.
(31) المرجع السابق، ج2، ص182.

إذا لم يعارضه أصل قطعي، عند مالك بن أنس وأبي حنيفة.

فما دام الاستقراء الخلفي لنصوص المعارضِ المعاكسِ للمسألة لا يبلغ ما بلغه استقراء النصوص الدالة على قطعيتها فيبقى في حكم الظن الذي لا أثر له فيها من سبيل التخصيص أو القدح.

ثانياً: قاعدة اعتبار المآل

1 - قاعدة اعتبار المآل عند الشاطبي

من القواعد الكلية، أيضاً، ذات الاستعمال الأصولي التي تم تقعيدها بالنظر الاستقرائي لمجموع الأدلة الموافقة للمسلك الاجتهادي، قاعدة اعتبار المآل في التصرفات الشرعية.

والإمام الشاطبي، من بين النظّار الأصوليين الذين تنبهوا لهذا المسلك الأصولي، وتحدثوا عنه بتفصيل وعناية فائقة، نظراً لقيمته العلمية وأهميته الاجتهادية، لكن ما انفرد به إمامنا الشاطبي في هذا الأمر، هو بيان هذا الأصل الكلي الاجتهادي والاستدلال عليه بصورة تبلغ فيها درجة من القطع اللازم معه الأخذ به، وعدِّه عند النظر في أفعال المكلفين، وتصرفاتهم الشرعية، مستثمراً في ذلك الاستدلال دليل الاستقراء المفيد للقطع.

فما المسلك الاستقرائي المعتمد في تقرير هذه القاعدة عند أبي إسحاق؟ وكيف تم عنده القطع بذلك؟

بسط الإمام الشاطبي قاعدة اعتبار المآل في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد، ووفاءً لنهجه الاستدلالي الذي سار عليه في كتابه الموافقات يستهل المسألة بعرض القاعدة في صدر المناقشة؛ إذ يقول: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، أكانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[32].

---

(32) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص140.

فهذا أصل من الأصول الشرعية العظيمة، ينبغي للمجتهد أن يأخذه بعين العناية والاهتمام، لأنه ميزان صواب المجتهد وخطئه؛ أي أن «المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدِّر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل مهمته أن يحكم وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره وآثاره»[33].

ويربط هذه القاعدة بالمصالح الشرعية والاعتبار المقصدي ميثاقٌ غليظ، لأن إطلاق المجتهد الحكمَ الشرعيّ، مع مراعاة ما يؤول إليه فعل المكلف، فيه مراعاة لمقاصد الشارع من الأحكام، ومتى عرف تحقيقها بحسب الحال أو المآل فهي المطلوبة فيها لذلك يؤكد الإمام الشاطبي أهمية النظر في مآلات الأفعال، لأنه يعصم المجتهد من الزلل، ويسير به حيثما سارت المصلحة، لكون المصالح غير ثابتة على اطراد مطلق، وذلك بحسب الأحوال وأفعال المكلفين، فقد يكون «مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلَب، أو لمفسدة تُدرَأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك»[34].

وعليه، فلا يمكن إطلاق مشروعية التصرف، أو الفعل، أو إطلاق القول بعدم المشروعية إلا بعد استيفاء النظر في ما يؤول إليه، أو ما ينجم عليه، ويرى الإمام النظر بمراعاة المآل مجالا خصبا وعذباً للمجتهد في تصويب نظره الاجتهادي، لأنه جارٍ على مقاصد الشريعة، غير أنه صعب المورد، ليس في متناول كل مجتهد.

ولإثبات صحة المسألة وكلية القاعدة يتعين الاستدلال عليها بأدلة بليغة مفيدة للقطع، وقف الإمام الشاطبي عندها ملياً، مستدلاً بأمور علمية، أقواها دلالة الدليل الاستقرائي.

---

(33) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص353.

(34) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص140- 141.

فالدليل على صحة النظر في مآلات الأفعال لا يوجد متعيناً، قائماً على دلالته بانفراده على وجه قطعي، وإنما قيامه مفهوم ومعتبر من جهة أخرى، ومؤسس على فقه النظر في مقاصد الشريعة وحِكَمِها، ولتفصيل ذلك أتوقف مع كلام الشاطبي، يقول رحمه الله: «والدليل على صحته أمور:

أحدها: أن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد: إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»[35].

إن مراعاة المآل معتبر من حيث النظر العام في التكاليف المشروعة لمصالح العباد، التي يترتب عنها: إما دنيوياً، أو أخروياً لذلك وجب النظر في ما يترتب عن كل التصرفات والأعمال التكليفية، تحقيقاً لقصد الشارع منها بحسب المصالح، لأنها مقدمات لها، وذلك هو المقصود بالنظر في المآل.

«والثاني: أن مآلات الأعمال: إما أن تكون معتبرة شرعاً، أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح»[36].

يمكن القول: إنَّ الإمام الشاطبي اعتمد في الوجه الأول والثاني من هذا الاستدلال على الفهم النظري المجرد بناء على ما تقدم في كتاب المقاصد، لذلك نلحظه قد انتقل إلى الوجه الثالث لبسط أدلة شرعية مدعمة بالاستقراء التام -كما قال- على أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية.

ولا شك في أن الاستدلال الاستقرائي أقوى وأشد دلالة مما سبق على صحة القاعدة، لأنه مفيد للقطع، و"الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي

---

(35) المرجع السابق، ج4، ص141.
(36) المرجع السابق، ج4، ص141.

الأصل المعين، وقد يربي عليه، بحسب قوة الأصل المعين وضعفه"[37].

2 - مسلك النقد في إثبات القاعدة

يقسم الإمام الشاطبي استدلاله الاستقرائي على صحة قاعدة اعتبار المآل، إلى استدلال بما فيه اعتبار المآل على الجملة، وهو استقراء لأدلة عامة، واستدلال بما فيه اعتبار المآل على الخصوص، وهو استقراء أدلة خاصة، واستدلال بما فيه اعتبار المآل الجزئي في الفروع الفقهية، وهو استقراء الفروع الفقهية.

أ - استقراء الأدلة العامة

أما الضرب الأول: استقراء الأدلة العامة: فعدد فيه الأدلة الشرعية القرآنية الدالة على معنى اعتبار مآلات الأفعال، يقول رحمه الله: «والثالث: الأدلة الشرعية، والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، كقوله تعالى:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 21]»[38]، قال القرطبي: «لعل على بابها من الترجي والتوقع، والترجي والتوقع إنما هو في حيز البشر، فكأنه قيل لهم: افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أن تعقلوا وأن تذكروا وأن تتقوا»[39].
- وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 183]؛ أي «لعلكم تتقون ما حرم عليكم فعله»[40].
- وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى

(37) المرجع السابق، ج1، ص27.
(38) المرجع السابق، ج4، ص142.
(39) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص217.
(40) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص239.

﴿ٱلۡحُكَّامِ﴾ [البَقَرَة: 188]، «يقال: أدلى الرجل بحجته، أو بالأمر الذي يرجو النجاح به، وقيل المعنى لا تصانعوا بأموالكم وترشوهم ليقضوا لكم على أكثر منها»[41].

- وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعَام: 108]، قال ابن كثير: «يقول الله تعالى ناهياً لرسوله ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسب إله المؤمنين»[42].
- وقوله عز وجل: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النِّسَاء: 165]، قال في ذلك الزمخشري: «الرسل منهون عن الغفلة وباعثون على النظر، كما يرى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين، وبيان أحوال التكليف وتعلم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة العلة وتتميماً لإلزام الحجة، لئلا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سِنَةِ الغفلة، وينبهنا لما وجب الانتباه له»[43].
- وقوله تعالى أيضاً: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البَقَرَة: 216]، والمعنى: «عسى أن تكرهوا ما في الجهاد من المشقة، وهو خير لكم في أنكم تغلبون وتظفرون وتغنمون وتؤجرون، ومن مات، مات شهيداً، وعسى أن تحبوا الدعة وترك القتال، وهو شر لكم في أنكم تغلبون وتذلون ويذهب أمركم»[44] فالجهاد مشقة، لكن مصلحته راجحة بحسب ما يؤول إليه في العاجل والآجل.
- وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البَقَرَة: 179]، ومعناه: أن القصاص إذا تم وتحقق الحكم فيه ازدجر من يريد قتل آخر، مخافة

(41) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص216.

(42) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص169.

(43) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دلهي: الدار العلمية للطباعة والنشر، (د. ت.)، ج1، ص583.

(44) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص38.

أن يقتص منه، فحييا بذلك معاً[45]، فالقصاص عدل في القتل بحسب الحال، حياة وطمأنينة بحسب المآل.

فالآيات الكريمة كلها، على سبيل الإجمال، تسير في اتجاه معنى واحد، يفهم من سياق الكلام، فهي تحمل أوامر بأشياء، ونواهي عن أمور، بالنظر إلى ما يترتب عن أفعال المكلفين من مصالح ومقاصد حميدة مآلاتها ونتائجها.

ب - استقراء الأدلة الخاصة

أما الضرب الثاني من الاستدلال على القاعدة فهو: استقراء الأدلة الخاصة: وهو ما كان قائماً على أدلة كثيرة على سبيل الخصوص، وهي أدلة نصوص شرعية حديثية، وما يدخل تحت معناها العام، يقول أبو إسحاق: «وأما في المسألة على الخصوص كثير. فقد قال في الحديث -حيث أشار عليه بقتل من ظهر نفاقه-: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»[46].

- وقوله: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم»[47] بمقتضى هذا أفتى مالكُ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال: «لا تفعل؛ لئلا يتلاعب الناس ببيت الله»، هذا معنى الكلام لا لفظه[48].
- وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي ﷺ بتركه حتى يُتِمَّ بوله، وقال: «لا تزرموه[49]»، ثم حديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة، خوفاً من الانقطاع، وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل

(45) المرجع السابق، ج2، ص29.

(46) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية، رقمه 3518.

(47) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقمه 1506، ومسلم في كتاب الحج أيضاً، باب نقض الكعبة وبنائها، رقمه1333.

(48) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص197- 198.

(49) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، رقمه 6025، ومسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول، رقمه 284.

مشروعاً، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً، لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة»[50].

فبالتأمل الدقيق في مجموع هذه النصوص الحديثية نستخلص المعنى العام الذي تقصده وترمي إليه، ونقف على المسلك الشرعي المعتبر في تقرير أحكامها، وهو ما حاول إمامنا الشاطبي تأصيله والتنبيه عليه، فالنظر في مآلات الأفعال أصل من الأصول الكلية الثابتة في الأدلة الشرعية حسب الاستقراء المفيد للقطع.

ت - استقراء الفروع الفقهية

بعد استقراء الفروع الفقهية عند مذاهب الأئمة وجد الإمام الشاطبي أن كثيراً من أحكامها يعود مسلكها الاجتهادي إلى قواعد ذات صلة كبيرة وقوية بأصل اعتبار المآلات، ومن هذه القواعد: قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل، وقاعدة مراعاة الخلاف، ثم قاعدة الاستحسان.

فهذه القواعد أساسها النظر في نتائج الأفعال ومآلات التصرفات، لتكييفها شرعياً مع المقاصد العليا للشريعة، وتحقيق المصلحة الشرعية الراجحة فيها، وإن اختلفت آراء الأئمة فيها، بحسب استثمارها أو بحسب ترتيب أصولها، فهي متفق على اعتبار معناها على الجملة.

يقول أبو إسحاق: «وهذا الأصل [أي أصل النظر في مآلات الأفعال] ينبني على قواعد، منها: قاعدة الذرائع: التي حكَّمها مالك في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى ما هو مفسدة»[51]، وما يفسر بوضوح كثرة استثمار الإمام مالك لأصل سد الذرائع، كتاب الآجال بالمدونة[52]، وهو ما يشهد به ابن رشد في مقدماته والقرطبي في أحكامه،

---

(50) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص142- 143.

(51) المرجع السابق، ج4، ص143- 144. وفي تحقيق الشيخ مشهور، ج5، ص183.

(52) الأصبحي، مالك بن أنس. **المدونة الكبرى**، برواية: سحنون عن عبد الرحمن عن القاسم، بيروت: دار صادر، ط1، (د. ت.)، ج4، ص1967.

يقول ابن رشد: «أصل ما ينبني عليه هذا الكتاب الحكم بسد الذرائع، ومذهب مالك رحمه الله القضاء والمنع منها، وهي الأشياء التي ظاهرها الإباحة وتوصل بها إلى استباحة الربا، وذلك حرام لا يجوز»(53)، وقال القرطبي: «وعليه بنى المالكية كتاب الآجال وغيره من المسائل في البيوع وغيرها»(54).

وإن لم يأخذ الإمام الشافعي بهذا الأصل، فهو قد أخذ بمعناها في اجتهادات فقهية عِدَّة، معتبراً في ذلك مآلات الأفعال: «ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، وأشباه ذلك من المسائل، التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها»(55).

هكذا إذن يظهر للإمام الشاطبي أن قاعدة الاعتبار بالمآل أصل مشترك بين الإمامين، وإن اختلفت مداخل كل واحد منهما للبحث في القضايا والمسائل.

ومنها قاعدة الحيل: فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل الأعمال فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد، صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا

---

(53) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، ج2، ص39.

(54) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص58.

(55) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص145.

بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية[56].

أما إذا نظر المجتهد أو المفتي من جانب آخر، مثل ما «إذا صح قصده، فاحتسب في تطلب حيلة لا شبهة فيها، ولا تجر إلى مفسدة ليخلص بها المستفتي من ورطة يمين أو نحوها، فذلك حسن جميل، يشهد له قول الله تبارك وتعالى لأيوب عليه السلام، لما حلف ليضربن امرأته مائة: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [صٓ: 44]»[57]. والظاهر -كما قال الشاطبي- أن مناط تحريم تلك التصرفات وأمثالها، غير الموافقة لمقصود الشارع، تعود إلى النظر باعتبار المآل، وهو مذهب أبي حنيفة.

ونجد الأئمة متفقين على حكم شرعي معين على التحريم، وإن اختلفوا في تحقيق مناطه، كما تم ذلك في تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما، إلى مجرد إحراز النفس والمال، كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك، «وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة، نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر»[58].

ومنها قاعدة مراعاة الخلاف: لما نظر الإمام الشاطبي في فروعها وجزئياتها تبين له أنها قائمة على أصل اعتبار المآل، ذلك أن «دليل القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، فتأتي قاعدة مراعاة الخلاف لتعطي كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعضه»[59]، ومن هذا النظر اعتبر أبو إسحاق إعمال قاعدة مراعاة الخلاف فيه اعتبار لأصل المآل، وقد بين تخريجه بأمثلة، من ذلك: «أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر وغيرها ... كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت

---

(56) المرجع السابق، ج4، ص146.

(57) الشهرزوري، الحافظ ابن الصلاح. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفق بن عبد القادر، بيروت: مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ط1، 1407هـ/ 1986م، ص111.

(58) الموافقات 4/ 146.

(59) هلالي، سعد الدين مسعد. **المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي**، الكويت: مجلس النشر العلمي، ط1، 2004م، ص343.

على قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد، فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يتم بوله، لأنه لو قطع بوله؛ لنجست ثيابه، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه، بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد»[60]. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال، من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد[61].

ومنها قاعدة الاستحسان: وهي ترجع في أساس اعتبارها إلى الاجتهاد وفق لوازم الأدلة ونتائجها، وما يترتب عنها من أحوال تحقق فيها المصالح الشرعية والمقاصد، حسب استقراء الفروع الفقهية، والاجتهادات الشرعية لمن اعتبر ذلك من الأئمة.

«وله في الشرع أمثلة، كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح، لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العرية بخرصها تمراً، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمعرَى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإغراء»[62].

وهذا الأصل اعتمد عليه كل من أبي حنيفة ومالك في كثير من الفروع الفقهية مما يوضح «أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[63].

هذه، إذن، أهم القواعد التي اعتمدها الأئمة في اجتهاداتهم وتفريعاتهم الفقهية، وهي قواعد يجمعها مسلك أصولي مشترك حسب النظر الاستقرائي،

---

(60) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص147- 148.
(61) المرجع السابق، ج4، ص148.
(62) المرجع السابق، ج4، ص149.
(63) المرجع السابق، ج4، ص151.

هو النظر في مآلات الأفعال والتصرفات، لتكييفها حسب التقصيد الشرعي الهادف إلى تحقيق المصلحة.

وعلى الجملة، فقد استثمر الإمام الشاطبي دليله الاستقرائي في حصول القطع بقاعدة النظر في مآلات الأفعال، سواء على مستوى الأدلة الشرعية العامة، أو النصوص الخاصة من جهة، أو على مستوى الفروع الفقهية عند أئمة المذاهب واجتهاداتهم من جهة أخرى، الأمر الذي يؤكد صحة القاعدة وكليتها كما أشار إلى ذلك في البداية، مما يحتم اعتمادها أساساً في الاجتهاد ومسلكاً في استنباط الأحكام الشرعية، فضلاً عن توظيفها في منهج تطبيق الأحكام في الواقع، وبغير هذا المنهج في تحقيق المآل عند الفهم والاستنباط والتطبيق يصبح تنزيل هذه الأحكام آلياً، حتى وإن حقق مناطه لا يخدم المقاصد العليا للشريعة(64)، وقد يفضي هذا القصور في النظر بمآلات الأحكام، في أحيان كثيرة، إلى مشاق وأضرار مخالفة للمصلحة الشرعية.

---

(64) النجار، عبد المجيد. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن**، الرباط: دار النشر الدولي، ط1، 1415هـ/ 1994م، ص28.

الفصل الرابع

مجال المصطلح الأصولي

أولاً: مصطلح الاستقراء

1 - في معنى الاستقراء Induction

أ - معنى الاستقراء تحديداً

الاستقراء لغةً: من استقرأ يستقرئ استقراءً.

واستقرأه: طلب إليه أن يقرأ، واستقرأ الأمور: تتبع أقراءها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقترى البلاد واستقراها وتقرّاها: تتبعها يخرج من أرض إلى أرض، واستقرأ الجمل الناقة: تاركها، لينظر ألقحت أم لا[1].

وأما من الوجهة الاصطلاحية، فتتعدد معاني الاستقراء بتعدد مجالات الاختصاص:

فعند المناطقة عرَّفه أرسطو بأنه: «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1335هـ/ 1955م ج1، ص129. وانظر أيضاً:
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص62.
- الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار صادر، 1386هـ/ 1996م، ج1، ص101.
- البستاني، بطرس. **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان، 1979م، ص722.

في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم: إما حيوان، أو إنسان، أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»[2]، فهو «لا يريد بالأمثلة الجزئية في هذا السياق أفراداً، بل يريد أنواعاً، بمعنى أنك تنظر إلى بقرة واحدة، لا على أنها فرد قائم بذاته، بل على أنها عينة تمثل نوعاً بأسره»[3].

وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»[4].

وعرَّفه الغزالي في معيار العلم بأنه: «هو أن تتبع الحكم في جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الجزئي به»[5]، فالاستقراء على هذا المعنى، يعمل على ربط النتائج بالأسباب، وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر، وبنياتها الداخلية، والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها[6].

---

(2) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: الشركة العامة للكتاب، 1414هـ/ 1985م، ج1، ص72.

(3) محمود، زكي نجيب. **المنطق الوضعي في فلسفة العلوم**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط3، 1961م، ج2، ص165.

(4) ابن سينا، الحسين بن علي. **النجاة والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية**، تحقيق: ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1405هـ/ 1986م، ص93.
وانظر أيضاً:
- ابن سينا، الحسين بن علي. **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الطوسي**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1980م، ج1، ص418.
- ابن سينا، الحسين بن علي. **الشفاء**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1988م، ص557.

(5) الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **معيار العلم في فن المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ط2، 1978م، ص115.

(6) انظر:
- Poirier, Rene. Remarques sur la Probabilit des Inductions, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931, p. 35.

وعرفه الخوارزمي بقوله: الاستقراء «هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه»[7] أما الجرجاني فالاستقراء عنده هو: «الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً، بل قياساً مقسماً، ويسمى هكذا، لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع جزئياته»[8].

أما الاستقراء في اصطلاح علماء التربية فله معنيان، وإن تقاربا من حيث المضمون، فالأول: هو نمط من الاستدلال ينتقل بموجبه الفكر من ملاحظة حالات جزئية ودراستها إلى استخلاص حكم كلي يتم تعميمه على باقي الحالات المتشابهة للحالة الملاحظة. والثاني: قدرة المتعلم على التدرج من الجزء إلى الكل، ومن المثال إلى القاعدة، ومن الحالات الجزئية إلى الكليات والأفكار العامة، ويشمل القدرة على ربط الحقائق بعضها ببعض للوصول إلى فكرة جديدة أو قانون عام[9].

ولا يبتعد مفهوم الاستقراء عند علماء الفقه والأصول عما سبق ذكره من تعريفات، فقد عرّفه أبو حامد بأنه: «تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[10]. وعرّفه الإمام القرافي بأنه: «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في الصورة النزاع على تلك الحالة»[11]. وقال الرازي: «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي

(7) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**، القاهرة: المطبعة المنيرية، 1342هـ، ص91.

(8) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، (د. ت.)، ص72.

(9) الفارابي، عبد اللطيف. وآخرون. **معجم علوم التربية مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك**، سلسلة علوم التربية، الدار البيضاء: دار الخطابي للطباعة والنشر، ط1، 2000م، ص 164.

(10) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص103، والتعريف أثبته في:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **محك النظر في المنطق**، بيروت: دار النهضة الجديدة، 1966م، ص73.

(11) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص448.

لثبوته في بعض جزئياته»[12]. أما ابن قدامة فالاستدلال بالاستقراء عنده «تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها»[13].

ولعل من أوضح تعريفات الاستقراء ذلك الذي أودعه إمامنا الشاطبي في موافقاته بقوله هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»[14].

وإلى ذلك أشار ابن عاصم في منظومته الأصولية:

وهناك الاستقراء خذه رسما   تتبع الجزئي حكماً حكما

ثم يرى والحكم فيه يطَّرِد   بذلك الحكم حيثما يردْ

أما تعريفات المتأخرين لمصطلح الاستقراء فلم تتميز عما ذكره سابقوهم من المتقدمين، منها على سبيل المثال: تعريف المشاط؛ إذ قال فيه: «تصفح الجزئيات ليحكم بها على أمر يشمل تلك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، عكس القياس المنطقي، وهذا هو الاستقراء التام»[15].

وكذا محمد باقر الصدر الذي قال بأنه: «كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال»[16]، أو هو:

---

(12) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/ 1992م ج6، ص161.

(13) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، الرياض: مكتبة الرشد، ط4، 1416هـ/ 1995م ج1، ص142.

(14) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.

(15) المشاط، الحسن بن محمد. **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1417هـ/ 1996م، ص248.

(16) الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت: دار التعارف، 1397هـ/ 1977م، ص6.

«تلك العملية التي بواسطتها يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»[17].

أما من المعاصرين فقد حدده قطب مصطفى سانو بأنه: «استدلال بثبوت حكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات»[18]، وعليه فالدليل الاستقرائي نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة، أو حالات جزئية، ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه[19].

ملاحظ ونتائج

بعد هذا الجرد المتنوع لأهم تعريفات الاستقراء عند كل من أهل الفلسفة والمنطق من جهة، وأهل الفقه والأصول من جهة أخرى، يمكن الخروج بالملاحظ الآتية:

أ - الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، فهو منهج بحث وتتبع لجملة أفراد وجزئيات وأنواع ترشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامة، وقانون مطرد يستمر في بيان حقائق الأمور وكشفها.

ب - منهج الاستقراء في الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي، يتفرع عنه استقراء تام يفيد القطع والعلم اليقيني، كما يتفرع عنه استقراء ناقص يفيد الظن، أما جمهور الفقهاء والأصوليين فالاستقراء الناقص يفيد الظن الراجح الذي يرتقي إلى مرتبة القطع لغلبة الظن فيه.

---

(17) Lachelier, J.. *Du Fondement de l'induction et Outers Texts*, ed Fayard, 1992, p. 9.

وانظر أيضاً:

- Francois, Jacques (ed). *La Pens*e Scientifique, Bruxelles: Labor, 1968, p. 54.

(18) سانو، قطب مصطفى. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص60.

(19) انظر:

- Mill, Stuart. *Systeme de Logique*, Paris: Librairie Philosophique. Pierre Mardage, ed. 1988, p. 324.

ت – من الأسس المادية للاستقراء في العلوم العقلية، مسألتا الملاحظة والتجربة، ثم وضع الفروض، وهذه عناصر أساسية تفضي إلى نتيجة، هي القاعدة أو القانون الاستقرائي، أما في علمي الفقه وأصوله فيختلف الأمر في بعضها؛ إذ يتم التركيز فيهما على تتبع الجزئيات واقتفائها، ومن ثم تعميم النتيجة المتحقق منها في تلك الفروع، وهذا ما يؤدي إلى حكم عام شامل كلي.

فالاستقراء إذن:

- عملية علمية استدلالية فقهية أصولية.
- القائم بها: متخصص في العلم المبحوث فيه.
- منهجه: تتبع وتصفح كل الجزئيات والأفراد للمسألة أو أغلبها.
- غايته: صياغة حكم كلي أو قاعدة عامة مستغرقة لكل الفروع أو أكثرها.
- فائدته: الاستدلال به على بيان المسائل الأخرى وفهم الخطاب جملة.

ب – معنى الاستقراء تمييزاً

– الفرق بين الاستقراء والاستنباط

الاستنباط deduction هو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[20]، بمعنى أن الاستنباط استخراج لأمر خفي على غير مستنبط، ومنه استنباط الماء من أرض البئر والعين، قال ابن القيم رحمه الله: «ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغي ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط»[21].

فالاستنباط عند الفقهاء والأصوليين هو استخلاص المعاني المبثوثة في

---

(20) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص22.
(21) الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص225.

النصوص بقوة القريحة وفرط الذهن، وفهم يوصل إلى تقرير الأحكام والآراء الفقهية، وهذا المعنى له أصل في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النِّسَاء: 83].

وقيل: إن الاستنباط هو إخراج الحكم من دليل شرعي على وجهٍ يكون فيه دقة وخفاء، وهو قد يكون بطريق القياس، وقد يكون بغيره[22].

أما ابن حزم فالاستنباط عنده عملية غير مرغوب فيها، لصلتها الوثيقة بالقياس، ولبطلانه في استخلاص الأحكام كما يقول: «وأما الاستنباط، فإن أهل القياس ربما سموا قياسهم استنباطاً، وهو مأخوذ من أنبطت الماء، وهو إخراجه من الأرض والتراب والأحجار وغيرها، فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم، وهذا باطل»[23].

أما مفهومه عند أهل البحث العلمي وعلوم المنطق فهو انتقال الذهن من قضية إلى عدة قضايا مسلَّم بها أو قضية أخرى، هي النتيجة وفق قواعد منطقية، دون الالتجاء إلى التجربة كالمنهج الاستقرائي[24].

وانطلاقاً من المفاهيم المدرجة سالفاً لمصطلح الاستقراء يمكن تمييزه من الاستنباط بالعناصر الآتية:

1 - الاستقراء هو انتقال الذهن من قضايا جزئية بتتبعها واقتفائها إلى قضايا كلية، ونتائج حاكمة عامة، أما الاستنباط فهو على نقيض هذا المنهج؛ إذ من خلاله يتم سلوك الطريق العلمي انطلاقاً من العام إلى الخاص، أي من الكل إلى الجزء، يقول باقر الصدر: «يعتبر السير الفكري في الدليل

---

(22) الكيرانوي، حبيب أحمد. **قواعد في علوم الفقه**، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1989م، ص260.

(23) الظاهري، أبو محمد علي بن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1403هـ/ 1983م، ج5، ص21، وانظر أيضاً:
الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل**، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، 1389هـ/ 1969م، ص18.

(24) صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج1، ص76.

الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي، وفق الطريقة القياسية، من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي، خلافاً لذلك، من الخاص إلى العام»[25].

2 - الاستنباط يقوم على مقدمات مسلَّم بها، وهي أسس جوهرية خاصة، أما الاستقراء فَيقومُ على التتبع وجزئيات وأفراد ينتظمها خيط رابط، هو الذي يجعل المستقرئ يخلص إلى النتيجة المعينة أو المسلمة، وعليه فـ«إن منطق الاستنباط لا يقدم وسيلة الانتقال من مجال التجربة والملاحظة إلى مجال الحقائق العامة، لأن نتائج الاستنباط لم تكن قط غنية بالمحتوى بالمقارنة مع أولياته أو مقدماته»[26].

3 - من أسس المنهج الاستقرائي قواعد التجربة والملاحظة؛ إذ لهما جانب مهم في حصول المعرفة العلمية التامة لبلوغ حقيقة الأشياء، أما المنهج الاستنباطي فلا يحتاج بالضرورة إلى ذلك، ويمكن أن يستغني عن ذلك لقيامه على قوة الذهن والقريحة في استخراج المعاني المقصودة، يقول فؤاد زكريا في هذا الصدد: «فإذا كان الأمر كذلك فليس لنا في الواقع أن نعد الاستقراء استدلالاً موازياً للاستنباط، فالاستنباط يرغم ولا يترك مجالاً للاختبار وفضلاً عن ذلك، فالاستنباط هو على نحو ما جزء من الاستقراء»[27].

4 - يمكن اعتبار النتائج العلمية الاستنباطية نتائج صحيحة لها درجة عليا من القطع، بخلاف الاستقراء الذي لا يكون بالضرورة قطعياً في حالة قصوره عن التتبع ونقصانه في الملاحظة، فالاستنباط يختلف عن الاستقراء بأنه «يضمن صحة برهان المقدمات التي ينبني عليها ذلك البرهان، كقولنا: كلُّ

---

(25) الصدر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مرجع سابق، ص6.

(26) انظر:

- Bruter, Claude Paul. *Hasards, Probabilites, Inductions*, Ed., l'Universite de Toulouse, 1979, p. 106.

(27) موي، بول. **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد حسن زكريا، الكويت: مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1401هـ/ 1981م، ص376.

إنسانٍ فانٍ، سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ»[28].

5 - يتفق المنهج الاستقرائي مع الاستنباطي في كون كل منهما مسلكاً علمياً في الاستدلال على الحقائق المعرفية، وإن اختلفت مناهجهما.

وأخيراً يجوز القول: إنه «يمكن أن نسمي المنطق الاستنباطي باسم منطق الاتساق أو التوافق؛ أي: اتساق القضايا مع أصولها أو قضاياها الأولية الموضوعة، أما في الاستقراء فإننا نهتم بعملية تشييد أو تأسيس القوانين ابتداء من الجزئيات صعوداً منها إلى قوانينها»[29].

وعليه، فإن الاستقراء في الوقت نفسِهِ يَتَداخَل مع عملية الاستنباط ليشكل معها ثنائياً لا يستقيم أحدهما دون الآخر، فكل منهما يقوم بجزء من المهمة[30].

- **الفرق بين الاستقراء والقياس**

يُعرِّف المناطقة القياس analogie بأنه: قول مؤتلف من قضيتين متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث[31].

أما القياس عند الأصوليين في مفهومه العام فلا يبتعد كثيراً عن مثيله عند

---

(28) انظر:

- Holland, John. Induction: *Processes, Inference Learning and Discovery*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, p.4.

(29) محمد، علي عبد المعطي. **رؤية معاصرة في عالم المناهج**، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، 1987م، ص45.

وانظر أيضاً:

- السرياقوسي، محمد أحمد مصطفى. **التعريف بمناهج العلوم**، القاهرة: دار الثقافة، 1986م، ص15-16.

(30) البحراني، أحمد. **التأويل منهج الاستنباط في الإسلام**، (د.م.): المؤلف، (د.ت.)، ص383.

(31) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص206.

- الغزالي. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص41.

أهل المنطق، فهو عندهم: «حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر جامع بينهما»[32].

بين القياس والاستقراء تلازم بيّن من حيث المسلك المتبع في تقرير الأحكام، والبحث في حقائق الأشياء، ومعرفة الأمور، وقد استثمرهما العلماء المسلمون بشكل كبير ومتلازم إلى جانب المنهج الاستنباطي، بحسب المطالب العلمية المختصة، بل جعلوا من القياس منهجا ترد إليه باقي المناهج العلمية. يقول في ذلك الدكتور طه عبد الرحمن: «ومن أطرف ما أتى به علماء الإسلام أنهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلالين الآخرين، الاستنباطي والاستقرائي، بل ذهبوا إلى حد محاولة ردهما إليه»[33]، إلا أنّ القياس والاستقراء يفترقان في جوانب عدة:

1 - من حيث المسلك: فالقياس يبحث في إسقاط الحكم على جزئيات الكلي لحصول العلم بوجوده في ذلك الكلي، أما الاستقراء فهو انتقال من الجزء إلى الكل، وهذا الفرق يبينه جميل صليبا في معجمه؛ إذ يقول: «إن القياس يحكم على جزئيات الكلي لورود ذلك الحكم في الكلي، أما الاستقراء فينقلب الأمر ويحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته»[34]، وعلى هذا فالقياس أكثر قرباً من الاستنباط منه إلى الاستقراء.

وقد اعتبر الأصوليون قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، كما أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

---

(32) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م، ص23.

(33) عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص97.

(34) صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج1، ص72، انظر أيضاً:

- علي، ماهر عبد القادر محمد. **فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1404هـ/ 1984م، ص81.

أولهما: فكرة العلية، أو قانون العلية، وتتلخص في أن لكل معلول علة.

ثانيهما: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أثبتت معلولاً[35].

2 - من حيث الأصل: إن القياس يقوم في أساسه الطبيعي على إعمال العقل والمنطق، أما الاستقراء فيتأسس في جوهره على قريحة الحس، يقول الشيخ ابن سينا: «القياس أقدم وأبين بالطبع عند العقل، وأما الاستقراء فأقدم وأبين عندنا بالحس، فإنما يكتسب كثيراً من المقدمات الأولى بالاستقراء الحسي»[36] لذلك «إذا كان القياس استخداماً للعقل وإعمالاً له، فالاستقراء استخدام للحس، لأن معرفة المحسوس لا تتم إلا عن طريق الحواس والإدراك الحسي»[37].

3 - من حيث الوظيفة: ومفاد ذلك أن الوظيفة العلمية لكل من الاستدلال الاستقرائي تتميز من غيرها في القياس؛ إذ الأول يستثمر في البحث والكشف عن الحقائق، أما الاستدلال القياسي فهو خاص بالبرهنة والبيان، يقول فتحي الشنيطي: «إلا أن كلود برنار يوضح العلاقة بين كل من الاستقراء والقياس توضيحاً بارعاً، فيرى أن للاستدلال صورتين: الاستدلال الاستقرائي، وهو الخاص بالبحث، والاستدلال القياسي، وهو الخاص بالبرهنة، ولا غنى لأحدهما عن الآخر»[38].

4 - من حيث النتيجة: يفترق الاستدلال الاستقرائي عن القياسي في أن القياس ينتج معرفة علمية يقينية مطلقة في الأغلب، وتكون تلك النتيجة موجودة في المقدمات بالقوة وتصبح نتيجة بالفعل، بينما لا تكون نتائج

---

(35) حلمي، مصطفى. **مناهج البحث في العلوم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1404هـ/ 1984م، ص60.

(36) ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص559.

(37) علي، فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي، مرجع سابق، ص20.

(38) الشنيطي، محمد فتحي. **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1970م، ص116.

الاستقراء في جميع الحالات مطلقة يقينية، فنتائجه تخضع لمعيار التمام والنقصان في تتبع الجزئيات، كما أن النتيجة في حالة قطعيتها تكون جديدة بكل معاني الكلمة[39]، يقول الشنيطي: «ويرى فريق من الباحثين أن نتائج القياس نتائج يقينية يقيناً مطلقاً، بينما نتائج الاستقراء مؤسسة على التجريب، ولا تعدو أن تكون محتملة اليقين»[40]، ولا يتم القطع فيها إلا بعد إجراء تجارب متعددة تناسب اليقين.

5 - من حيث الشمول: أي أن القياس ينسحب على الجزئيات على إطلاقها دون استثناء، أما الاستقراء فقد يشمل كل جنس وكل نوع من جزئياته، وهو ما يسمى بالقياس المقسم عند المناطقة، وقد يشمل أغلب الجزئيات وأكثرها لا كلها، وهو الاستقراء الناقص أو المقيد.

- الفرق بين الاستقراء والتجربة

التجربة لغة: الاختبار، وهي في اصطلاح أهل العلوم العقلية «تَدخُّلٌ بشريٌّ في ظروف وقوع الظاهرة، وهذا التدخل يتم عن طريق تغيير في هذه الظروف، ثم ملاحظة التطورات بوعي كامل، فأساس التجربة إذن، هو تطوير الظروف وتغييرها»[41].

وعليه فالتجربة هي: إخضاع المسألة أو الظاهرة لظروف معينة ليست موجودة بالفعل، ومِنْ ثَمَّ يستطيع بوساطتها تلمّس العناصر البسيطة داخل هذه الظاهرة، وتحليلها ومعالجتها، كما تساعد التجربة على تسجيل الملاحظات كلما شئنا ذلك، فهي تجعل المستقرئ يتدخل عملياً في تعديل سير الطبيعة وخلق الظاهرة الطبيعية، موضوعة للبحث والتحليل في مرات وحالات

---

(39) أبو ريان، محمد علي. ومحمد، علي عبد المعطي. **أسس المنطق الصوري ومشكلاته**، بيروت: دار النهضة العربية، 1976م، ص360.

(40) الشنيطي. **أسس المنطق والمنهج العلمي**، مرجع سابق، ص115.

(41) المدرسي، محمد تقي. **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه**، بيروت: دار الجيل، 1397هـ/ 1977م، ص412.

متعددة، لاكتشاف تلك الأسباب والعلاقات[42].

وإن التجربة الجيدة النافعة في تحصيل المعرفة «هي التي تسمح لنا في وقت ما من معرفة كيفية ترابط الظواهر، والتي يجب عليها أن تبقى كذلك في كل زمان ومكان، وبنفس الطريقة»[43]، ولعل هذا الضبط المحكم في عمليات التجربة هو الذي يجعل منها سيدة العلم والمعرفة بالحقائق[44].

والتجربة عند كانط ليست مادة للمعرفة، بل إنها تنطوي على المعرفة، إذ هي تعرض لنا مجموعة من الارتباطات المنظمة، وسيان القول بأن هذا الترابط ناجم عن طبيعة الأشياء ذاتها، أو ناشئ من تدخل العقل، أو من الاتفاق بين طبيعة الأشياء وقوانين الفكر[45].

اعتباراً لهذه المعاني والمفاهيم التي تتعلق بالتجربة، تتحصل عندنا الحدود المعنوية التي تميزها من الاستقراء.

فالاستقراء، قد يكون نتيجة علمية: إما يقينية إذا استوفى الكلية في تتبع الأفراد وعناصر الظاهرة، أو تكون ظنية إذا لم تتجاوز الحد اللازم لليقين والقطع، أما التجربة فمنهجها العلمي بالفرض والملاحظة والتمحيص توصل إلى حقائق يقينية، يقول ابن سينا: «ولقائل أن يقول: ما بال التجربة تفيد الإنسان بأن السقمونيا تسهل الصفراء على وجه لا يخالف في إفادة الاستقراء، فإن الاستقراء إما أن يكون مستوفى الأقسام، وإما أن لا يوقع غير الظن الأغلب، والتجربة ليست كذلك، فنقول في جواب ذلك: إن التجربة ليست تفيد العلم، لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به»[46].

---

(42) الصدر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مرجع سابق، ص13.

(43) انظر:

- Lachelier, J.. *Du Fondement de l'induction et Outers Texts*, p. 9.

(44) عيسوي، عبد الرحمن محمد. **القياس والتجريب في علم النفس والتربية**، بيروت: دار النهضة، 1974م، ص248.

(45) وهبة، مراد وآخرون. **المعجم الفلسفي، عربي، إنجليزي، فرنسي**، القاهرة: دار الثقافة الحديدة، ط2، 1971م، ص45.

(46) ابن سينا. **الشفا**، مرجع سابق، ص46.

وإن كانت التجربة شبيهة بالاستقراء في بعض الخصائص «غير أنهما يتمايزان [عنده من حيث النتيجة] حيث إنّ الاستقراء هو: ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي: ما حصل عنها اليقين بالحكم الكلي»[47].

وبين الاستقراء والتجربة علاقة تكامل وتداخل؛ إذ منهج الاستدلال الاستقرائي يستبطن في أساسياته الملاحظة في حالات معينة أو يضعُها تحت بساط التجربة التي يملكها المستقرئ، ثم ينهيها بالنتيجة الكلية أو القاعدة العلمية التي أفضت إليها عملية الملاحظة والتجربة، يقول باقر الصدر: «فالدليل الاستقرائي، إذن، يبدأ دائماً بملاحظة عدد من الحالات، أو خلقها بوسائل التجربة التي يملكها الإنسان، ويبنى على أساسها النتيجة العامة التي توحي بها تلك الملاحظات أو التجارب[48].

فعملية الاستقراء تربط بين التجربة في أساسها والنتيجة الكلية النظرية، يقول عبد الناصر البوعزاتي: «ولابد أن هناك ارتباطاً عضوياً بين الملاحظة والتجربة والنظرية، والاستقراء هو الذي يشكل الحلقة الواصلة بين القطبين، لأنه يربط بين الأحكام الجزئية والقوانين الكلية، وبذلك فإن الاستقراء آلية جوهرية جدا بالنسبة للتجربانية لا بديل عنها»[49].

وقد يطلق المنهج الاستقرائي على المنهج التجريبي، لأن التجربة أساس من أهم الأسس التي ينبني عليها المنهج الاستقرائي لذلك هناك من يعتبر أن الملاحظة والتجربة بمثابة الأسس المادية للاستقراء[50].

فالتجربة، إحدى الخطوات المهمة في عملية الاستدلال الاستقرائي، لأنه

---

(47) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. **كتاب البرهان وشرائط اليقين. مع تعاليق ابن باجة على البرهان**، تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار المشرق، ط1، 1987م، ص25.

(48) الصدر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مرجع سابق، ص13.

(49) البوعزاتي، عبد الناصر. **الاستدلال والبناء، بحث في الخصائص العقلية العلمية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1418هـ/ 1997م، ص196.

(50) علي. **فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي**، مرجع سابق، ص52.

يتمُّ بها فحص الحالات المعينة بجلاء، ولا يمكن استصحاب العملية التجريبية في كل الجزئيات الاستقرائية للاحتكام إليها، بل «بالنظر إلى القضايا غير القابلة للفحص فإن المبدأ الاستقرائي وحده كفيل بتعليل كل استنتاج، من خلال ما تم فحصه إلى ما لم يتم فحصه»[51]، وإن كانت هناك ممانعة قوية لهذا التعليل من حيث قطعيته لدى بعض الأوساط[52].

ولكن مع ذلك، فالتجربة ليست ملازمة للاستقراء، بالضرورة، في كل الأحوال وباستمرار؛ إذ قد ينفك عنها مكتفياً في عملية الاستدلال على الملاحظة «ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة، وعدد الكواكب مثلاً، بطريق التجربة وحدها، لا باستنباطها من المعاني المجردة»[53]، كما أن هناك من النتائج الاستقرائية العامة التي تم الحصول عليها بمساندة من التجربة، وهناك أخرى التي تنتمي إلى مجال المسلَّمات الضرورية[54]، لذلك «فالاستقراء قد يكون مُعرًّى عن التجربة إذا كان في دور الاستنتاج العلمي، وهو المبني على الملاحظة، وقد يكون مرتدياً لباس التجربة كما لو كان في صورة الاستنتاج، وذلك في صورة عدم اعتماده على الملاحظة، فهو خاضع للتجربة ويرتكز على الحواس»[55].

فالاستقراء، إذن، عملية كلية شاملة، تكون مصحوبة في أساسها بتصور ذهني عام، عكس التجربة التي تخلق فينا ذلك التصور الذهني، لكنه خاص

---

(51) انظر:

- Russell, Bernard. *The Problems of Philosophy: Studies in Method*, Westport, Connecticut: Connecticut: Greenwood Press, 1981, p. 38.

(52) انظر:

- Black, max. *Language and Philosophy: Studies in Method*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1981, p 87.

(53) دي بور، ت، ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ط4، 1377هـ/ 1957م، ص353.

(54) انظر:

- Boole, George. Les Lois de la Pensee. *Traduit par Souleymane Bachir Diagne*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p. 388.

(55) آل بشير، محمد طاهر. **نقد المنهج التجريبي**، بيروت: دار مكتبة الهلال، ط2، 1987م، ص355.

بالواقعة والحدث المعينين، وعلى ذلك «ليس الاستقراء حاصل جمع الوقائع الذي يربط فيما بينهما فحسب، إن الوقائع لا يضاف بعضها إلى بعض فحسب، بل ترى رؤية جديدة. هناك عنصر ذهني يستقرئ -من فوق- ويفترض في الذهن أن يكون مكوناً ومضبوطاً للقيام بهذا الاستقراء»[56].

2 - أنواع الاستقراء عند الإمام الشاطبي

بعد تصفح تصانيف الإمام الشاطبي، وعلى الخصوص كتابيه الموافقات والاعتصام، يتضح أنه استثمر في استدلالاته العلمية في الفقه وأصوله أنواعاً من الاستقراء، وظفت في مختلف المسائل والقضايا، بحسب النوع المناسب في الاستدلال عليها، ويمكن تقسيم هذه الأنواع بالنظر إليها من جانبين:

الأول: الجانب الإجرائي، ويتولد عن هذا النظر نوعان من الاستقراء: استقراء تام، واستقراء ناقص.

الثاني: الجانب الطبيعي؛ أي من حيث طبيعة الاستقراء، وينتج عن ذلك النظر انقسام الاستقراء إلى ضربين أيضاً: استقراء لفظي، واستقراء معنوي.

وسأبحث هذين الجانبين من فرعين مستقلين:

أ - أنواع الاستقراء من حيث الإجراء

ينقسم الاستقراء عند الإمام الشاطبي إلى قسمين، من حيث شموليته للجزئيات المندرجة تحته والمتفرعة عنه، وهو تقسيم قد جرى عليه أيضاً سابقوه، ممن تعرضوا لمسألة الاستقراء: إما دراسة أو استثماراً، وسواء كانوا مناطقة، أو أصوليين، فكيف يرى الإمام الشاطبي هذين النوعين من الاستقراء؟

---

(56) انظر:

- Whewell, William, *The philosophy of Inductive Sciences*: London: John Parker and West Strand, 1840, p. 542..

نقلاً عن:

- البعزاتي، بناصر. "في الاستقراء"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، الرباط. ع 19 (1415/ 1994)، ص25.

قبل الحديث عن هذين الضربين أستهل هذا المبحث بالتذكير بتعريفه للاستقراء الذي يتضمن إشارات مهمة ترشدنا إلى تحرير مضامينه، يقول أبو إسحاق: «إن الاستقراء هكذا شأنه: فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام: إما قطعي، وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر»[57].

فيظهر، إذن، من خلال هذا المفهوم العام أنه يتضمن ضربين من الاستقراء بحسب التتبع والتصفح، هما: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص.

الاستقراء التام

وهذا الضرب هو الذي استوفى كليته وشموليته لجميع الأفراد والجزئيات التي تندرج تحته، دون أن تخرج عن ذلك فروع مستثناة أو أنواع معينة، قال ابن سينا: «والاستقراء التام الحقيقي هو الذي يرجح فيه (ب) على (ج) وتكون الجزئيات عدت بالتمام»[58]، أو هو: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي، ويطلق هذا على القياس المنطقي الذي يفيد القطع[59].

ولعل عبارة الشاطبي في التعريف السابق: «فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد تقدر» توحي بورود هذا النوع من الاستقراء، وبإمكانية استثماره على وجه الكمال والتمام، وعلى نحو مطلق، الشيء الذي يسوغ وجوده في الموافقات على -الخصوص- في مواضع متعددة، لا تقل عن ست مرات بشكل صريح حسب استقرائي[60].

---

(57) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.
(58) ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص559.
(59) قطب سانو. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص60.
(60) عكس ما ذكره يونس صوالحي من أن الشاطبي تحدث عنه في ثلاثةِ مواضع على الأقل، في مقاله: "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، الشاطبي نموذجاً"، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص72-77. وانظر أيضاً:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص22، وج1، ص284، وج3، ص79، وج3، ص119، وج4، ص76، وج4، ص143.

من ذلك استدلاله على مسألة عدم منافاة الأدلة الشرعية لقضايا العقول بثلاثة أوجه، يقول في ثالثها: «إن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعدَّ فاقده كالبهيمة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه، والصبي، والنائم...»[61].

فمناط التكليف في الشريعة متعلق بثابت العقل في الإنسان، وهذا ثابت بالاستقراء في كل الفروع التي جاءت بها الشريعة استقراء تاماً من دون استثناء.

كما يستدل الشاطبي بمسلك الاستقراء التام على إثبات المصالح الكلية المعتبرة على ثلاثِ مراتب، فيقول: «إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاثِ مراتب»[62]، وهذه المصالح يقصد بها: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

ومن ذلك أيضاً اعتماده على الاستقراء التام في بيان قاعدة "أن النظر في اعتبار مآلات الأفعال معتبرة ومقصودة شرعاً"، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وقد اعتمده الشاطبي دليلاً من الأدلة؛ إذ قال: «والدليل على صحته[63] أمور: أحدهما: [...] والثاني: [...] والثالث: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية...»[64].

والأمر نفسُهُ نجده يلمح إليه الشاطبي في الاعتصام، وإن لم يذكر ذلك تصريحاً بعبارة الاستقراء التام، وذلك في وجوه حجية الأدلة المعتمدة في الذم العام للبدع والمحدثات دون تقييد فقال: «فاعلموا -رحمكم الله- أن ما تقدم من الأدلة حجة في عموم الذم من أوجه:

---

(61) المرجع السابق، ج3، ص19.

(62) مرجع سابق، ج4، ص76.

(63) أي أصل النظر باعتبار المآل.

(64) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص142.

أحدها: أنها جاءت مطلقة عامة على كثرتها لم يقع فيها استثناء أَلبتة، ولم يأت فيها ما يقتضي أن منها ما هو هدى، ولا جاء فيها كل بدعة ضلالة إلا كذا وكذا، ولا شيء من هذه المعاني، فلو كان هنالك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات لذكر ذلك في آية أو حديث، لكنه لا يوجد فدل على أن تلك الأدلة بأسرها على حقيقة ظاهرها الكلية التي لا يتخلف عن مقتضاها فرد من الأفراد»[65]، فالإمام الشاطبي قد قام بعملية تتبع تامة ليتفحص كلية ذم البدع، فلم يجد دليلاً واحداً يخرج عن مقتضى ذلك الذم، فَتَحصَّلَ عنده أن الكلية مطردة عامة باستقراء تام غير ناقص.

ومنه أيضاً ما ذكره في تقرير القاعدة الشرعية: الحرج مرفوع في الشريعة، فقال: «والدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً، وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام»[66].

وقد يعبر الإمام الشاطبي عن الاستقراء التام بصيغة أخرى، كعبارة الاستقراء الكلي، أو التعميم التام، وهي عبارات مختلفة لمعنى واحد يفيد الشمول والتمام لجميع الأفراد والفروع، ومثال ذلك قوله في معرض استدلاله على قطعية أصول الفقه: «أحدهما أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً»[67].

فيتبين من خلال عرض هذه الأمثلة أن الإمام الشاطبي قد استثمر ضرب الاستقراء التام في إثبات عدة قضايا شرعية وقواعد عامة، تنبني عليها فروع فقهية وجزئيات كثيرة.

---

(65) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(66) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص227.
(67) المرجع السابق، ص1، ج21.

لكن يبقى السؤال الجوهري الذي يفرض نفسه، وهو: ما المسوغات العلمية التي أسس عليها أبو إسحاق هذا الاستثمار؟ خاصة وأن الاستقراء التام لا يتم إعماله بشكل مطلق إلا في العقليات من الأمور الاستدلالية، فكيف وظف الإمام هذا الضرب من الاستدلال في بيان مسائل العلوم الشرعية، التي هي علوم نقلية سمعية، يصعب على المتتبع والمستقرئ إتمام وإكمال اقتفائه للفروع فيها إلى حد المحال؟ وهل فعلاً هذا هو المقصود من عبارة التام عند الإمام؟ أي هل يمكن أن نفهم أن الشاطبي يضيف التام للاستقراء في ميدان العلوم الشرعية، على سبيل التجاوز باعتبار الأكثرية والأغلبية أم أن الأمر منسوب بنسبة حقيقية؟

هذه من أبرز الإشكالات التي تعترض الباحث في منهج النظر عند الشاطبي وهو يتصفح إنتاجاته العلمية، وسأحاول تلمُّس هذه الإشكالات من خلال المطلب الموالي الخاص بدلالة الاستقراء وإفادته بنوعيه عند الإمام.

الاستقراء الناقص

هذا الضرب من الاستقراء هو الذي توسع في استثماره أبو إسحاق بشكل ملفت لنظر قارئ مسائل كتبه؛ إذ كان معتمده في تحرير أغلب القضايا الشرعية، بدليل إيراده اعتراضات عدّة مفترضة عليها قد تقدح في قطعيتها، وذلك إما بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

فإذا كان الاستقراء التام هو ما استوفى كل الجزئيات والفروع في التتبع والتصفح فإن الناقص قد شذت عنه بعض الأفراد وخرجت عنه بعض المستثنيات، فعندما يقرر الإمام الشاطبي في تعريفه الاستقراء عبارة: «إما قطعي أو ظني» فهو يميز بين ضربين من الاستقراء: تام، وناقص، والأمر نفسُهُ نفهمه من الصيغة الشرطية: «فإذا تم الاستقراء» ففيها إشارة إلى أن من الاستقراء ما لم يبلغ عنده مبلغ التمام والكمال؛ أي يبقى على قصوره ونسبيته ونقصانه.

وهناك من يطلق على الاستقراء الناقص اسم الاستقراء المشهور، كما هو

الشأن عند ابن سينا حين قسم الاستقراء إلى قسمين: التام «وهو ما وجد الحكم في جزئيات ذلك الكلي، والمشهور وهو ما وجد الحكم في أكثر جزئياته»[68]، كما يعتبر لزوم التمام والكمال في العد والتصفح كي يوصف استقراء، أمراً يتعذر في أغلب الأحيان، بل الأصل والشهرة فيه الأكثرية والأغلبية لا الكلية، يقول: «وليس لقائل أن يقول: إنه يجب أن يعد الجميع وإلا لم يلزم، لأن الاستقراء -كما قلنا- ليس للإلزام الحقيقي، بل للإلزام المشهور، وبما يظن غالباً، فالاستقراء استقراء لهذا»[69]. وهو الرأي الذي تبناه الغزالي حينما أكد أن الاستقراء هو الحكم المنقول من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، أما الحكم من كلي على الجزئي؛ أي التام، وهو الصحيح اللازم، فهو قياس صحيح عنده[70].

والاستقراء، مع قصوره عن الإطلاق، وحصول الاستثناءات المتعددة فيه، يكتفى به في الفقهيات في أول النظر[71]، وهذا ما قام به الإمام الشاطبي في نطاقات ومجالات علمية متعددة من علوم الشريعة.

ففي تحريره لقواعد مسألة تعليل الأحكام التي استفاض في بسطها ومعالجتها، ولاسيَّما القاعدة العامة، «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»[72]، نجده يستدل على تقريراته بمجموعة من المسالك والأدلة، من أقواها الاستقراء الأكثري أو الأغلبي. يقول رحمه الله: «أولها الاستقراء: فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز القرض وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة»[73].

(68) ابن سينا. **كتاب النجاة**، مرجع سابق، ص93.

(69) ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص558- 559.

(70) الغزالي. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص116.

(71) المرجع السابق، ص116.

(72) انظر تفصيل الاستدلال على هذه القاعدة بالاستقراء، في الفصل الثالث من هذا الباب.

(73) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص232.

لقد حاول الشاطبي أن يستدل على القاعدة المذكورة، ويؤسس لها بمجموعة من النصوص الشرعية، قرآنية وحديثية، باستقراء الشريعة في مظانها، غير أنه لم يتتبع كل تلك الفروع النصية المفيدة لمعنى القاعدة، وهذا يدل على أنه استثمر في ذلك استقراء ناقصاً غير تام، فاكتفى بذكر صيغة مهمة تؤشر إلى كثرتها إلى حد صعوبة تتبعها كلها فقال: «إلى غير ذلك مما لا يحصى»[74].

وفي المقدمة الكلامية التي عدّها الشاطبي مسلَّمة في موضع افتتاح كتاب المقاصد، يرى أن تفاصيل الأحكام من الخطاب الشرعي القرآن والسنة معللة، وذلك واضح بشكل لا يمكن حصره، كما في قوله: «أما تفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى»[75]، ثم يسرد مجموعة من النصوص الشرعية الدالة على تعليل بعض الأحكام الفرعية، قاصداً بذلك التنبيه على استمرار التعليل في باقي القضايا التفصيلية الأخرى كما قال: « ... والمقصود التنبيه، وإذا دل الأمر على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[76].

فاستدلال الشاطبي على المسألة يفهم منه أن أمر تعليل أحكام الشريعة مبثوث في مواطن كثيرة ليست يسيرة، لكنها تُحدِث في نفس المستقرئ اطمئناناً لما توصل إليه يجعله يقطع بأن الأمر كذلك في باقي الحالات الأخرى، مع عدم استيفاء جميع هذه المواقع بكليتها حقها من التتبع والتصفح.

ومن بين المسائل أيضاً، التي أعمل فيها أبو إسحاق دليل الاستقراء الناقص في تأسيس الأحكام الكلية، المسألة العاشرة من كتاب المقاصد، التي تخص القاعدة الكلية: إن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ سوى ما وقع استثناؤه -إلا وقد

(74) المرجع السابق، ج2، ص232.
(75) المرجع السابق، ج2، ص4.
(76) المرجع السابق، ج2، ص4.

أعطيت أمته منها أنموذجاً- فهي عامة كعموم التكاليف[77].

ويدعم رأيه بزعم ابن العربي: أن سنة الله جرت أنه إذا أعطى الله نبيه شيئاً أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه، مؤكداً أن ذلك ظاهر في هذه الملة بالاستقراء، ثم يضيف بعد أن أتم ذكر ثلاثين مثالاً على ذلك قائلاً: «ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة، والحمد لله على ذلك»[78].

ومن الأمثلة الأخرى التي يبدو فيها الاستدلال بالاستقراء الناقص واضحاً، ما نص عليه في خصوص قصد الشارع ضبط الخلق إلى قواعد عامة تجري على مقتضى العوائد «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي»[79].

فاحتمالات تخلُّف بعض الفروع والجزئيات عن مقتضى الكليات الشرعية، والقواعد العامة، أمر وارد بالفعل، وذلك بحسب طبيعة التشريع التي تلائم الطبيعة الإنسانية، وهذا كاف في اعتبار النقصان الذي قد يطرأ على الكليات الشرعية الثابتة بالاستقراء الناقص، فالقواعد العامة إنما تنزلت حسب العموم الأغلبي الأكثري «لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما»[80].

لذلك فإن القواعد العامة التي يقوم عليها التشريع في عمومه أغلبية وأكثرية في ضمها للجزئيات والفروع، لأنها تجري مجرى العموم العادي الذي تدخل فيه الاستثناءات الشاذة النشاز عن الحكم الكلي.

---

(77) المرجع السابق، ج2، ص189.
(78) المرجع السابق، ج2، ص227.
(79) المرجع السابق، ج3، ص197- 198.
(80) المرجع السابق، ج3، ص197- 198.

هذه أمثلة قليلة، وغيرها كثير من النماذج التي تدل على توظيف الاستقراء الناقص عند الإمام الشاطبي.

ب - أنواع الاستقراء من حيث الصورة

المقصود بأنواع الاستقراء التي استثمرها الإمام الشاطبي من حيث جانب صورته هو أن الحكم الاستقرائي قد يستخلص ويحرر ويقرر من خلال دلالات الجزئيات والأفراد، وهذه الدلالات المستفادة قد تكون ذات طبيعة لفظية أو معنوية.

ويعود هذا التقسيم في أصوله إلى منهج علماء الحديث في نقد الخبر وتمحيصه، ولاسيَّما فيما يتعلق بطرق وصول الأخبار المفيدة للعلم والقطع، وقد جرت تقسيمات الأصوليين أيضاً للخبر المتواتر إلى: متواتر لفظي، ومتواتر معنوي، يقول الإمام القرافي: «المتواتر: خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، وهو ينقسم إلى: اللفظي، وهو: أن يقع المشترك بين ذلك العدد في اللفظ المروي، والمعنوي وهو: وقوع الاشتراك في معنى عام، كشجاعة علي -رضي الله عنه- وسخاء حاتم»[81].

وهذا ما سلكه الشاطبي أيضاً في إعمال منهج الاستقراء، من حيث جانب صورة الدلالة في الأفراد والجزئيات، وقد بين ذلك التشابه الواضح بين المسلك الاستقرائي والمسلك التواتري وهو يقعد للأدلة المعتمدة في كتاب الموافقات: «... وإما سمعية، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة»[82].

الاستقراء اللفظي

قد لا يجد الباحث في كتب الإمام الشاطبي عبارة الاستقراء اللفظي

(81) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص353.

(82) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.

بصورة صريحة، غير أنه يصادف بين الفينة والأخرى عبارات غيرها تنوب عنها وتحل محلها أو تقارب معناها تلميحاً، من قبيل النصوص المتواترة اللفظ، والتواتر اللفظي، والأخبار المتواترة في اللفظ، وفي سياق يفهم منه استدلال استقرائي.

جاء في بيانه لأمية الشريعة الإسلامية: «هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح، ويدل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجُمُعَة: 2]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأعرَاف: 158]، وفي الحديث: «بعثت إلى أمة أمية»[83][84]، وبعد أن أضاف آيات وأحاديث أخرى، لها المضمون المعنوي نفسُهُ قال: «وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية، لأن أهلها كذلك»[85]، ومن الآيات الواردة في هذا الصدد، قوله تعالى:

- ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾ [الأعرَاف: 157]
- ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ [البَقَرَة: 78]
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عِمرَان: 75]

ففي كلام الشاطبي إشارة واضحة إلى استقراء جملة من النصوص الشرعية من القرآن والسنة، في طبيعة دلالاتها اللفظية التي اجتمعت لتأكيد فكرة أمية الشريعة المنزلة على أمة أمية هي الأخرى.

وفي نص آخر، يحاول الإمام إثبات كلية قرآنية بالاستقراء ذي الطبيعة اللفظية، وهي قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعَام: 164]، باعتبار تكررها، في مواردها بمواضع متعددة وبإعادة تقريرها بألفاظها، يقول في

(83) رواه ابن حبان، كتاب البر والاحسان، باب قراءة القرآن، رقمه739.
(84) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص53.
(85) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص53.

الاعتصام: «قد ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي، إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأتي بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجم: 38]، وما أشبه ذلك»(86).

وقد تكررت هذه الكلية في القرآن الكريم ما يزيد على خمس مرات، منها في سورة:

- ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ﴾ [الأنعام: 164]
- ﴿وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾ [الإسراء: 15]
- ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ﴾ [فَاطِر: 18]
- ﴿وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾ [الزُّمَر: 7]
- ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجم: 38].

فتكرار هذه الآية مرات متعددة، في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، فيه تأكيد لفظي على قيامها كلية ثابتة ودليلاً شرعياً عامًّا، جعل منها الاستقراءُ اللفظي، قاعدةً كلية ثابتة في الشريعة، قطعيةً في دلالتها. والذي يبدو من دراسة مناهج الأدلة عند الأصوليين أن هذا النوع من الاستدلال المؤسس على الاستقراء اللفظي نادر جداً، إلى حد التنازع في وقوعه بين العلماء، وهو ما أكده الشاطبي نفسه حينما كان بصدد البحث عن المسلك المناسب في الاستدلال على مقاصد الشارع، للمحافظة على القواعد الثلاث، فقال في الأدلة النقلية: « ... وإن كانت لا تحتمل التأويل، ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي»(87).

(86) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(87) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص38.

ولتأكيد حجية هذا النوع من الاستقراء حالة وجوده، ووروده ضمن الأشكال الاستقرائية الواردة عند الإمام الشاطبي، نجده يرد دعوى قائمة على مجموعة من النصوص، لاسيَّما الحديثية منها، لا ترتفع في الاحتجاج بها على إثبات العكس إلى مستوى الأدلة المتواترة لا لفظاً أو معنى، مما يضعف قيمتها الاستدلالية، بقوله: «أن هذه الأحاديث -على قلتها- معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظنّ القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يُعْمَلُ به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي»[88].

الاستقراء المعنوي L induction singnificatif

لقد سبقت الإشارة في بداية الحديث عن هذين النوعين إلى مدى التناسب والتلازم بين معنوية الاستقراء ولفظيته من جهة، ومعنوية الخبر ولفظيته من جهة ثانية، في منهجي النظر والبحث عند أبي إسحاق.

فنجده بارعاً في توظيف أحوال الخبر في مجال الاستدلال بالاستقراء وتطبيقاته على النصوص الشرعية للكشف عن الحقائق القرآنية والقواعد الكلية الشرعية.

ويتعذر انتزاع مفهوم دقيق لما يقصده الشاطبي بهذا الضرب من الاستقراء، إلا أنه يمكن استخلاص معنى عام تقريبي له، بالوقوف عند بعض الإشارات التي تقرِّب القارئ من ذلك المعنى، مع استحضار المفهوم التواتري في الأخبار واستصحاب مقتضياته المعنوية، ليتيسر فقه ذلك الأمر عنده.

ومن المواصفات الدقيقة التي أشار إليها الإمام بخصوص الاستقراء المعنوي ما ذكره عقب كشفه عن الدليل الراجح في القطع المعتمد في إثبات القواعد الكلية، الذي هو الاستقراء، ثم يضيف موضحاً نوع الاستقراء المقصود قائلاً: «... على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص،

(88) المرجع السابق، ج2، ص183.

بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي -رضي الله عنه- وما أشبه ذلك»[89].

فيمكن أن نستخلص من كلام الشاطبي جملة أمور أساسية:

الأول: أن الاستقراء المعنوي لا يثبت بدليل خاص أو معين في القطع بالمسألة، لأن ذلك غير كاف في الاستدلال عليها، نظراً لالتحاقه بالأدلة الظنية التي لا تقوى على إفادة العلم واليقين.

الثاني: أن الاستقراء المعنوي يتأسس في أصوله على مجموعة من الأدلة التي يربطها خيط ناظم لمعناها المشترك، فينضاف بعضها إلى بعض، لتشكل جميعها دليلاً استقرائياً ينتظمه حكم واحد.

الثالث: ليس من الضرورة أن يكون أفراد الأدلة وجزئيات النصوص متحدة الأغراض والأحكام في تكاليفها ليحصل بذلك استقراء معنوي؛ إذ بالرغم من اختلاف تلك الأغراض وأحكام موضوعاتها قد ينتظم تلك الأدلة في اجتماعها أمر رابط، وتتضافر فيما بينها على مقاصد موحدة، وذلك هو روح الاستقراء المعنوي.

الرابع: أن هناك تناسباً واضحاً وتقارباً مسلكياً بيِّناً عند الإمام الشاطبي، بين الاستقراء المعنوي الذي يقصد إعماله ويرمي إلى بيان حجيته في الاستدلال، والتواتر المعنوي في الأخبار كما قال: «على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه»[90].

ومما يزيد من اهتمام الإمام الشاطبي بالاستقراء المعنوي تركيزه في تعريفه الاستقراء على جانب تصفُّح جزئيات المعنى ليثبت من جهتها حكم عام[91].

---

(89) المرجع السابق، ج2، ص38.

(90) المرجع السابق، ج1، ص24.

(91) انظر التعريف في المرجع السابق، ج3، ص221.

وإذا لم نقف إلا على حالات معينة معدودة استعمل فيها الإمام الاستقراء في جانبه اللفظي، فإن أغلب تقريراته الشرعية، وتقعيداته الكلية، وأحكامه العامة في فقه الخطاب الشرعي، تعود بالأساس إلى استثمار الاستقراء المعنوي، وهو ما يشهد به كتاب الموافقات على الخصوص.

فمن طرق إثبات العموم عنده، مثلاً، سبيل الاستقراء المعنوي، المنضاف إلى سبيل ورود صيغ دالة عليه؛ إذ يقول في هذا الشأن: «والعموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، والدليل على صحة هذا الثاني وجوه:

أحدها: أن الاستقراء هذا شأنه...

والثاني: أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم -مثلاً- إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع متفقة في معنى الجود حتى حصَّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم، وهو الجود»[92].

وفي موضع آخر من كتاب الأدلة الشرعية يُعدُّ الاستقراء المعنوي لجزئيات لا حصر لها المسلك المعتمد والأساس في التفريق بين دلالات الأوامر والنواهي، بالنظر إلى المصالح الشرعية بحسب مراتبها، من حيث الضرورة والحاجة والتحسين، يقول رحمه الله: «وأيضاً فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني،

(92) المرجع السابق، ج3، ص221- 222.

والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة»[93].

ومن الطريق نفسِهِ؛ أي: الاستقراء المعنوي القائم على التشابه مع التواتر المعنوي في المجال الخبري، ثبتت عند الإمام دلالات الوجوب في القواعد الخمس، لأن الأدلة الدالة عليها بشكل مستقل ومنفرد غير كافية في إفادتها، ولا تبلغ مبلغاً من العلم في دلالتها. ويؤكد ذلك في إحدى مقدماته الأساسية بقوله: «ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة والزكاة وغيرها قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بِقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: 72]، وما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»[94].

فهذه بعض النماذج المنتخبة من حالات كثيرة يصعب حصرها، أوردتها على سبيل التمثيل فقط على استثمار الإمام الشاطبي لمسلك الاستقراء في جانبه المعنوي.

3 - دلالة الاستقراء عند الإمام الشاطبي

بعد حصر أنواع الاستقراء عند الإمام الشاطبي، يستوجب النظر في الدلالة العلمية لكل نوع منها، وذلك بالتعرف على مدى قطعية الاستقراء وظنيته عند الإمام، مع بيان السبب في ذلك الحكم العلمي، وإعطاء تعليل مناسب لا يترك مجالاً لأي مؤثر جزئي، أو غيره، للقدح في الدلالة المستفادة منها.

ونظراً للتداخل المنهجي بين أنواع الاستقراء في جانبه الإِجرائي؛ أي: الاستقراء التام والناقص، وبين أنواعه في جانبه الطبيعي؛ أي: الاستقراء

(93) المرجع السابق، ج3، ص115.
(94) المرجع السابق، ج1، ص24.

اللفظي والمعنوي، فإني سأقتصر على البحث في الدلالة العلمية للاستقراء في جانبه الأول لكون الاستقراء التام يستوعب ما هو لفظي وما هو معنوي، وكذلك الأمر نفسُهُ بالنسبة للاستقراء الناقص، هذا بالإضافة إلى الرغبة في اجتناب تكرار النصوص والأفكار.

أ - حجية الاستقراء

اختلف الفقهاء والأصوليون حول حجية دليل الاستقراء كما اختلفوا في باقي الأصول الاجتهادية الأخرى، ويعود ذلك لأسباب سأذكرها عقب التعرف على كل مذهب من المذاهب، وسوف لن أسهب في هذه المسألة؛ لما سيأتي بعدها من تفصيل وتحليل في المباحث المقبلة بحول الله. فالاستقراء -بحسب تقسيمه التقليدي- ينقسم إلى ضربين: استقراء تام، واستقراء ناقص.

أما الاستقراء التام: فهو حجة عند جميع الفقهاء والأصوليين، لأنه ضرب من الاستدلال العقلي المنطقي، الذي لا يَدَعُ للعاقلِ مجالاً للشك في حجيته والظن في دلالته. وفي هذا يقول الناظم:

فإن يعم ذي اشتقاق فهو حجة بالاتفاق

وقال الشارح: «فالتام هو أن يعم الاستقراء غير صورة الشقاق؛ أي النزاع، بأن يكون ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة إثباته بالتتبع في جميع جزئياته ما عدا صورة التنازع، وهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر، ولا خلاف في حجيته»[95].

أما الاستقراء الناقص؛ غير التام، فهو الذي كان محل النزاع بين العلماء. أما المالكية والشافعية والحنابلة فيعتبر عندهم حجة في الاستدلال، لأن الغالب الأكثري في رأيهم كحكم الكلي العام، فيلحق الفرد النادر

(95) الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي. **نشر البنود على مراقي السعود**، وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج2، ص163.

الخارج بالأعم الأغلب. يقول الإمام القرافي بعد بيانه لدلالة الاستقراء الناقص المفيدة للظن: «وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[96]. أما الإمام الغزالي فاعتبر أن الاستقراء «إن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[97].

فالاستقراء الناقص عند الإمام الغزالي يفيد ظناً راجحاً، يغلب عليه ميل إلى القطع، الذي يرفعُهُ إلى مرتبة الحجية المعتبرة، وعلى هذا السبيل ثبت عند الإمام الشافعي أن «أقل سن الحيض تسع سنين، وأن أقله يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر، وغالبه ست أو سبع ... ومعلوم أن الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه، ولا حال أكثرهن، بل ولا حال نصفهن، ولا ما يقرب منه، فضلاً عن نساء العالم على الإطلاق للقطع بعدم استقرائه حال جميع الأعصار المتقدمة عليه»[98]، وكان هذا هو مسلك الإمام الشافعي في تقرير كثير من أحكامه الشرعية وقواعده الأصولية[99].

وهو رأي إمامنا الشاطبي كما تبين، وكما سيتضح أكثر فيما بعد، لأنه عادة ما يقيم معرفته العلمية في علوم الشريعة على قاعدة «أن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبارَ العام القطعي»، ثم قاعدة «غلبات الظنون معتبرة في الشريعة».

ولا يفيد حكم الاستقراء الناقص لا القطع ولا الظن عند الإمام الرازي، ويستدل بأن من الشائع قولهم: «الجزئي لا يثبت الكلي، لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام، واستقراء بعض الجزئيات، مع عدم استقراء البعض الآخر استقراء جزئياً، فلا يثبت الحكم في الباقي، لجواز أن يكون حكمه مخالفاً لما استقرئ، فالحكم على الباقي بواسطة هذا استقراء باطل»[100].

---

(96) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص448.

(97) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج103.

(98) الشنقيطي. **نثر البنود على مراقي السعود**، مرجع سابق، ج2، ص165.

(99) أبو سلمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي**، بيروت: دار ابن حزم والمكتبة المكية، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص39- 40.

(100) السيد، الطيب خضري. **الاجتهاد في ما لا نص فيه**، الرياض: مكتبة الحرمين، ط1، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص215.

أما الحنفية فلم يعترفوا بالاستقراء الناقص بصفته دليلاً مستقلاً في إثبات الأحكام الشرعية ذهاباً منهم إلى أنه راجع إلى القياس إذا دل على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيات، أو أنه راجع إلى العرف والعادة[101].

أما ابن حزم فكان أكثر صراحة في موقفه من الاستقراء بنوعيه؛ إذ حذر طالب الحقيقة والعلم أن لا يعتمد إلا على ما تم من استقراء فقال: «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلا إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدركْ»[102].

فالاستقراء الناقص عند ابن حزم دلالته لا تقوى على طلب الحق، وعلى إدراك المعرفة اليقينية «وهذا لا يعني أن الاستقراء لا يكون تكهناً وتحكماً إلا إذا كان استدلالاً بالشاهد على الغائب، وتسوية بين طرفين لا متساويين: كالخالق والمخلوق، والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله، أما إذا كان توسيعاً وتعميماً لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها فإن اطراد حوادث الطبيعة، واستمرارها وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلاً، ينتج لنا ذلك»[103] لذلك لا يجوز الركون إليه وعدّه حجة قطعية في جميع الحالات، لأن إسقاط القياس من الاستدلال عنده مؤثر في إسقاط الاستقراء ابتداء، ومن باب أولى.

---

(101) الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1406هـ/ 1986م، ج2، ص917.

(102) الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، (رسائل ابن حزم)**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1983م، ص166، انظر أيضاً:

- التركي، عبد المجيد. "موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ". **أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1986م، ص289.

(103) يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م، ص226.

هذه أهم المواقف الأصولية من حجية الاستقراء بنوعيه، ولعل هذا الاختلاف بين العلماء مرده إلى أمور، أهمها:

الأول: أن ورود أدلة أخرى من جهة أولى تغني عن إعمال دليل الاستقراء على حالته الظنية، لا في حالة اعتباره واعتماده من حيث الأصل كما هو ثابت عند الحنفية.

الثاني: أن دليل استقراء لا يصح الاستناد إليه في إدراك الحقائق العلمية، ولا يمكن الاحتجاج به، لأنه غير صالح على الإطلاق في التماس القطع، وهو رأي متأثر إلى حد ما بالاعتبارات المنطقية القادحة في الاستقراء الناقص، وعلى ذلك سار ابن حزم الظاهري.

الثالث: أن غالب الظن معتبر في الاستدلال وصحيح في الاحتجاج به، لأنه بمنزلة العام الكلي المفيد للقطع، لأن النوادر وآحاد الجزئيات لا يقدح تخلفها في سلامة الكليات وقطعيتها، وعلى ذلك رأي الإمام الشاطبي، وباقي المالكية، وكذا الشافعية.

ب - دلالة الاستقراء التام

العنصر الأول: قطعية الاستقراء التام

لا يختلف أهل العلوم النقلية أو العقلية في أن الاستقراء التام يفيد القطع والعلم اليقيني، بل هو من حيث أصله تم على تمام حكم أو معنى يقوم عليه بحسب الضرورة المنطقية والعقلية، فلا ينتج عنه إلا قانون عام مطرد خال من الشذوذ ولا يتطرق إليه احتمال.

فالاستقراء التام المحصي لكل الجزئيات لا يعدو أن يدل على أحكام قطعية وعلوم يقينية بالطبيعة، فثبت بهذا -كما قال الغزالي- أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصَلَح للقطعيات، فيحصل من هذا أن التام يفيد العلم(104).

---

(104) الغزالي. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص118، وانظر أيضاً:
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص105.

ويطلق على هذا النوع من الاستقراء اسم القياس المنطقي الثابت فيه العلم والقطع عند أهل المنطق[105].

ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن موجة إعادة النظر في المناهج العلمية، والثورة الفكرية، التي عرفها البحث العلمي في الآونة الأخيرة، قد أفرزتْ تصورات جديدة في منهج النظر بالاستقراء، الذي أصبح لدى بعض المذاهب المنهجية لا يلبي الرغبة القطعية في كل ضروبه، وليس وسيلة يقينية للحصول على علم قطعي أو مضبوط[106]، لأنه في نظر أصحابه يتميز بخصائص[107]، منها:

أولاً: أن نتائج استدلاله ليس بالضرورة صحيحة.

ثانياً: وأنه لا ينطلق بالضرورة من مقدمة أو مقدمات منطقية.

وانطلاقاً من ذلك فمشكل الشك في الاستقراء ممكن عند البعض الآخر، لأنه من الواضح أن الناس يميزون بين ما هو صائب أو غير صائب في الغايات الاستقرائية[108].

وأعود إلى التمثيل في هذا المطلب بما جعلته مثالاً في استثمار الاستقراء التام، للارتباط الوثيق الذي يجمعهما، ولأنه يخدم الغرضَ نفسَهُ.

ومن ذلك مسألة تلازم وتوافق الأدلة الشرعية لقضايا العقول؛ إذْ استدل

---

(105) سانو. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص60.

(106) انظر:

- Arnuald Antoine et Pierre Nicole. *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: librairie Philosophique J. Vrin, 2 ed, p. 259.

وانظر أيضاً:

- محمد، يحيى. "أطروحة الفكر الصدر ومذاهب الاستقراء"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، لبنان. ع11/ 12(1412/ 2001)، ص 293.

(107) Sen, Pranab Kumar (Ed). *Logic, Induction and Ontology: Essays in Philosophical Analysis*, Atlantic highlands, NJ.: Humanities Press, 1980, p. 98.

(108) انظر:

- Hacking, Ian. (Ed). *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 176.

الإمام على هذه القاعدة بعدة وجوه، من بينها وجه الاستقراء التام الذي يفيد القطع بها؛ إِذْ اعتبر أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام[109]، وهذا الأمر مسلَّم، لأن تمام الاستقراء واستغراقه لكل الفروع المستقرأة ينشأ عنه القطع واليقين وبالعلم المحصول.

كما يؤكد الشاطبي هذه القطعية من خلال موافقته لمستشكل أو معترض على مدى اعتبار الجزئي بعد حصول العلم، والقطع بالقاعدة الكلية، مع تحفظه على بعض التفصيلات، التي رآها غير مناسبة للوفاق عليها «لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان -مثلاً- بالاستقراء معنى الحيوانية لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي قطعي لا يتخلف»[110].

وليبين أبو إسحاق أكثر قطعية أحكام الاستقراء ونتائجه المستخلصة من كماله، نلقاه يساوي في القطعية بين الأصول الكلية الثابتة بالاستقراء ومن تتبع الفروع والأفراد، وبين الأصول المعتبرة بالأدلة القطعية المعينة، إلى حد ترجيحها عنها حالة ارتفاعها عليها من حيث القوة، كما تأخذ حكمها كباقي الأصول الثابتة، يقول: «والأصل الكلي إذا كان قطعياً، قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[111].

وفي مجال التقعيد لأصول الفقه وإثبات يقينيتها المفيدة للقطع استثمر الاستقراء الكلي التام أسلوباً مهماً للوصول إلى ذلك، فاعتبر دلالة أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وترجع بالأساس إلى وجهين: «أحدهما: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة

(109) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص19.
(110) المرجع السابق، ج3، ص4.
(111) المرجع السابق، ج1، ص27.

الشريعة وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي»[112].

فالاستقراء التام، كما سبقت الإشارة، يحصل منه العلم المفيد للقطع، الذي لا يمكن مخالفته أو التغاضي عن نتائجه العلمية، لأنه تترتب عنه أحكام شرعية متعددة، تلزم المكلف وتنبني عليها فروع فقهية أخرى ينبغي اعتبارها.

ويبقى من أهم الإشكالات المعروضة في مجال بحث دلالة الاستقراء التام ومنهجه العلمي في علوم الشريعة عند الإمام الشاطبي مفهوم التمام أو الكلية المنسوبة إلى الاستقراء في تلك الأبواب الشرعية؛ إذ كيف يتصور تتبع وتصفح كل الجزئيات والفروع المندرجة تحت ذلك الحكم من دون استثناء، ومن دون نقص أو تقييد؟ لاسيَّما إذا علمنا تعذُّر ذلك على كل تقدير في مجال العلوم الإنسانية، وهذا ما جعل البعض يتساءل عن الأساس الذي يعتمد عليه في الانتقال من الجزئي إلى الكلي؛ أي: من الحوادث المشاهدة إلى غير المشاهدة، معتبراً أن طرق الاستقراء لا تجيز هذا التمام والتعميم «بل يبرهن على صدق الفرضية بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير»[113] لكون البعض الآخر يحدد دراسة عملية الاستقراء في مسألتين: «الأولى: مسألة المبدأ أو المبادئ التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه، وثانياً: مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام»[114]. هذا بالإضافة إلى أنَّ «قطعنا بالنتيجة الاستقرائية يتوقف على استحضار كل الجزئيات وتتبعها بشكل مطلق، فإن الاستقراء سيكون بالضرورة ناقصاً مادام حصول ذلك غيرَ مُيسَّرٍ»[115]. وعليه فإن البعض يعتقد أن عملية الاستقراء تتم عبر استحضار مراقبة ليست نهائية إلا لما هو استثنائي، ولا يتم

---

(112) المرجع السابق، ج1، ص19- 20.

(113) صليبا، جميل. **المنطق**. بيروت: منشورات عويدات، ط2، 1967م، ص285.

(114) بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977م، ص170.

(115) بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو**. بيروت، لبنان: دار القلم، 1980م، ص79- 80.

الوصول بها إلى الحقيقة في المعرفة العلمية إلا بإقصاء الأخطاء[116] أو الحالات غير المنسجمة مع المبدأ العام.

فهل هذا ينطبق على دراسات الإمام الشاطبي وبحوثه في ميدان العلوم الشرعية، ذلك ما سأحاول معالجته في المطلب الثاني من هذا المبحث.

العنصر الثاني: مفهوم التمام عند الإمام الشاطبي

من المفيد في تحرير هذا المفهوم إيراد تعريف الإمام أبي إسحاق للاستقراء، لأنه يحمل إشارات مهمة في ضبط ذلك، فالمقصود بالاستقراء عنده عموماً هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تَقدَّر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع»[117].

وما ينفعني في هذه المسألة هو الشق الثاني من التعريف الذي: يسلّم فيه الشاطبي باشتراك مفهوم الاستقراء بين أهل العلوم العقلية والنقلية. ويربط فيه بين دلالة مفهوم الاستقراء ودلالة مفهوم العام. ويركز فيه بقوة على الجانب المعنوي في العملية الاستقرائية. فكيف يمكن فهم التمام في الاستقراء على ضوء هذه المعطيات الجوهرية؟ وما أوجه التسليم به بين أهل الاختصاص النقلي والعقلي؟ وما سر الربط بين دلالة العام ودلالة الاستقراء عنده[118]؟

يُعَدُّ الاستقراء التام بالمفهوم المنطقي حكم على الجنس، لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه[119]، وهو الذي يصفه أهل هذا الاختصاص بالقياس المقسم أو القياس المنطقي[120]؛ أي أن التام لا يخرج منه فرد واحد من

---

(116) انظر:

- Blonche, Robert. *l’induction Sientifique et les Lois Naturelles*, 2ed, 1975, p. 91.

(117) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.

(118) سيتم إرجاء البحث في هذا السؤال إلى محله المناسب عند الحديث عن مصطلح العام.

(119) سبق ذكر هذا التعريف مع أرسطو في مطلب تعريف الاستقراء.

(120) انظر:

- ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص559. =

الأفراد أو نوع واحد من الأنواع، فهو حكم يشمل كل الجزئيات والفروع من دون استثناء. فهل هذا المعنى وارد أو قابل للورود في مجال العلوم الشرعية التي يعمل فيها الشاطبي؟

والملاحظ أن المطلع على كتابي الموافقات والاعتصام بالخصوص يستوقفه تحامل الشاطبي الواضح والبيِّن على علم المنطق وأهل علم المنطق، وآلياتهم التي يوظفونها في مناهج البحث التي لا تتناسب مع طبيعة البحث في العلوم الشرعية، وخذ على سبيل التمثيل مناقشته للقاعـدة الشرعية «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»[121]، التي وظف في فقهها بعض المتحمسين للمناهج المنطقية اعتباراتهم الفلسفية، حتى أخلُّوا بالمعنى والقصد الشرعي، فلم تتخلص لهم المسألة، ولم يفد الإتيان بها، فقال معقباً عليهم: «واعلم أن المراد بالمقدمتين هاهنا، ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح»[122].

وقال منتقداً أيضاً مسالكهم: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا»[123].

فإذا لم يكن هذا الرأي المخالف الذي يتبناه الشاطبي لمنهج أهل المنطق وآلياتهم قادحاً في أساس اعتباره وإعماله على سبيل الكلية والإجمال، فلا شيء يمنع من تصوره وفهمه وفق القدح في منهج التعامل به، ووفق توجيه النقد لمدى استثماره في مجال العلوم الشرعية بالصورة التي جرى عليها ذلك الإعمال المتعسف، الأمر الذي يضع -في نظري- الأرضية المعبَّدة أمام الإمام الشاطبي لتسويغ العمل على توظيف المنهج الفلسفي والمنطقي في

= - الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص32.

(121) سبق تخريجه

(122) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص249.

(123) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص32.

مواضع كثيرة من القضايا الشرعية بالشكل الذي يراه مناسباً وفعَّالاً، ووفق الضوابط التي رسمها[124] في استعارة الآليات المنطقية، ومنها آلية الاستقراء في مجاله.

لكن عندما نبحث في أوجه الربط التي وصل بها الشاطبي مسلك الاستقراء مع مسلك العام ومسلك التواتر المعنوي في فقه الخطاب الشرعي، نفهم أكثر حقيقة التمام والإطلاق المراد عنده.

والعموم المقصود عند الإمام هو «العموم المعنوي، كانت له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل صيغة «أو لا»، بناء على الأدلة المستعملة هنا، وهي الاستقرائية المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم»[125].

فدلالة العموم عند الشاطبي مسألة بالغة مبلغ القطع بصيغها الدالة عليها أو بأدلتها المتعددة القائمة، لأنها ثابتة من جهتين كما يؤكد ذلك:

الأولى: الصيغة الدالة على ذلك العموم القطعي.

والثانية: جهة الاستقراء المعنوي التام، وقد أسهب في بيان هذا المأخذ بمثال صريح عليه عندما كان يُقعِّد لمسألة رفع الحرج في الشريعة؛ إذ قال: «فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين -مثلاً- مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج... فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه»[126].

فيظهر، إذن، من خلال ما تم إثباته من نصوص لأبي إسحاق تُؤسِّس لاعتباره الأكيد للاستقراء التام في علاقته مع العموم أن المقصود بالتمامية أو

(124) انظر حدود الاعتبار المنطقي عنده ضمن مبحث الأساس المنطقي لاستثمار النقد الاستقرائي.

(125) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص194.

(126) المرجع السابق، ج3، ص222.

الكلية عنده في الاستقراء تلحق الجانب المعنوي من الخطاب الشرعي أكثر من غيره، وهذا الأمر يتعذر معه استيفاء كل الفروع والجزئيات حقها من النظر والتصفح، وعليه يصعب حصول مطلق التعميم والتمام «ذلك أن حصول القطع في المعرفة التواترية لا يتوقف على نقطة أو مرحلة بعينها، فالمستقرئ يظل يتتبع جزئيات ظنية كثيرة حتى يحصل له علم قطعي بمسألة ما وفي لحظة ما، وحصول تلك المعرفة القطعية لا يشترط فيها استنفاد جميع الجزئيات وحصرها، وإلا كان ذلك من المستحيلات المنطقية»(127).

وبهذا يمكن الخلوص إلى نتيجة مفادها: أن مفهوم الاستقراء التام في مجال الخطاب الشرعي عند الإمام الشاطبي هو: تصفح جزئيات ذلك المعنى إلى الحد الذي يطمئن فيه المستقرئ على حصول القطع المطلق، وإن لم يتم ذلك فعلياً على وجه عملي، مع وجود إمكانات تُخوِّل رد ما يمكن أن يكون استثناء عارضاً، وقد أفصح الشاطبي عن هذا المفهوم بشكل يقترب من التصريح عندما قال: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الأمر الملتفت إليه، إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما»، ثم يؤكد ذلك بتنبيهه: «فليكن على بالٍ من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي»(128).

فمفهوم "التمام" و"الكلّية" عند الشاطبي، لا يخرج على المفهوم المرتبط بنطاق علوم الشريعة، دون ارتباطه بالمفهوم الشائع عند أهل الفلسفة والمنطق.

ت - دلالة الاستقراء الناقص

مادامت إمكانية حصول عملية الاستقراء التام صعبة الورود والاستثمار في

---

(127) صوالحي، "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي..."، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص72-73.

(128) المرجع السابق، 3/ 197-198- 200.

مجالات علوم الشريعة، ونادرة الوقوع فيها، بالنظر إلى الاختلاف الحاصل بينها وبين مجالات علوم المنطق والفلسفة، فإن حصول ما هو أدنى من حيث التمام من تلك العملية فيها أمر قائم وحاصل بالضرورة، وهو الأكثر استخداماً في فقه الخطاب الشرعي.

والاستقراء الناقص هو الضرب الذي اعتمده الإمام أبو إسحاق في بناء الأحكام الكلية الفقهية، وتحرير المسائل الأصولية.

العنصر الأول: هل الاستقراء الناقص يفيد القطع؟

قد يكون من باب الإسهاب في البيان، والزيادة في التوضيح محاولة الاستدلال على قطعية الاستقراء الناقص عند الشاطبي، بالنظر إلى ما تم تقريره في المبحث السابق، الذي خلصت فيه إلى أن تعلق التمام والكلية بعملية الاستقراء المنسوبة إليه، إنما هو تعلق أساسه مجازي على سبيل الثقة في ما لم يستقرأ، انطلاقاً من الفقه العام للقصد الشرعي، وضابطه حصول الاطمئنان عند النفس بتمام المعنى في باقي القضايا الشرعية الأخرى، ولا تربطه صلة دلالية مع المفهوم المنطقي للاستقراء التام، أو القياس المنطقي المقسم، لأن «الاستقراء الناقص ليس معناه -على صفة الإطلاق- عدم احتمال اليقين»[129]، إلا أن هذا المذهب الذي التزمه الشاطبي يشكل مثار جدل واسع في الأوساط العلمية والمنطقية التي تعدّ مشكل الاستقراء في جوهره منطقياً أكثر مما هو مشكل نفسي له صلة بالثقة، إذ: «كيف يسوغ اعتبار الحقيقة القائلة بأن وجود انتظام من الحالات الملاحظة دليل على أنها تستمر على العموم؟»[130].

لكن ثمة أمر دقيق يمكن أن يكون مفتاح تفسير حصول الدلالة القطعية

---

(129) فضل الله، مهدي. **مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988. ص 240.

(130) Shoemaker, Sydney. ''Properties, Causation, and Projectability'' *in Applications of Inductive Logic: Proceedings of a Conference at the Queen's College, Oxford,*

في الناقص يدفعني إلى الوقوف عنده، وإن كان هناك تقارب ملموس بين مفهوم الاستقراء التام والناقص عند الإمام الشاطبي لانعدام فروق جوهرية بينهما من حيث الدلالة القطعية.

ومن القواعد التي بنى عليها الشاطبي شرعية الاستقراء الناقص في إثبات مجموعة من الأحكام والكليات قاعدة: «إن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»[131]. فقطعية الاستقراء الناقص الأغلبي أو الأكثري أمرٌ محسوم فيها، كما تم الحسم في الاستقراء التام والعام عند الشاطبي، وعند غيره من المناطقة والأصوليين، يقول الدكتور أحمد الريسوني: «وعلى هذا فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة، وليست أكثرية، إذا أعطانا اطراداً في حكمها فإنه يعطينا أيضاً رجحاناً في كون نظائرها لها نفس الحكم، ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر يعطينا مزيداً من القوة قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه»[132].

فتخلف بعض الأفراد والجزئيات عن الاستقراء لا ينقص من قيمته العلمية ودلالته القطعية عند الإمام الشاطبي وذلك لأن: «الكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»[133]، يكون قد وضع هوامش لتلافي المستثنيات والخوارج من الفروع، ولم يدع لها مجالاً لتحول بين حدود الأغلبية الأكثرية وحدود التمام والكلية، لأنها قي نظره غير معتبرة أمام حصول المعرفة القطعية في الكليات الاستقرائية بذلك الشكل.

وفي مسألة الحيل التي تكون سبباً في إسقاط واجب أو إباحة محرم، يقول الإمام الشاطبي: «الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في

August 21-24, 1978, Laurence J. Cohen and Mary B. Hesse (eds), Oxford: Clarendon Press, and New York: Oxford University Press, 1980, p. 293.

(131) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص42.

(132) الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مكناس: مطبعة مصعب، 1994م، ص109.

(133) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص41.

خصوصات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع»[134].

بل ذهب الإمام إلى أبعد من ذلك؛ إذ اعتبر أن الدلائل الظنية تجري في الشرع مجرى الدلائل القطعية، مسألة قام عليها الدليل القطعي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إسقاط اعتبار الظن بمعارضة القاطع[135].

ومن جهة أخرى يذهب سراج الدين الأرموي إلى أن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين، لجواز أن يكون حكم نوع من جنس مخالف لغيره، والأظهر أنه لا يفيد الظن إلا لمنفصل، وحيث يفيده فهو حجة[136].

أما ابن النجار الحنبلي فالاستقراء عنده مراتب، بحسب درجات الجزئيات المستقرأة، وعلى ذلك فإنه تنعكس دلالته على تلك المراتب، يقول: «فهو ظني، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً»[137]؛ أي أن الاستقراء الناقص قد يصل إلى مرتبة تقترب من القطع إذا ما كانت نتيجته الاستقرائية غالب الظن فيها، وذلك معتبر عند أهل الأصول اعتبار العام القطعي، كما قال الشاطبي.

والاستقراء عند الإمام القرافي هو: «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة، باستقراء الفرض في جزئياته بأنه يؤدى على الراحلة فيغلب على الظن الوتر لو كان فرضاً لما أدي على الراحلة، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[138]، لأن غلبات الظنون معتبرة[139] في فهم أصول الخطاب الشرعي.

---

(134) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص288.

(135) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص253.

(136) الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر. **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج2، ص331.

(137) الفتوحي، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير. مختصر التحرير**، دمشق: دار الفكر، 1400هـ، ص109.

(138) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص 448.

(139) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص254.

وبعد استقراء الشاطبي لجملة من النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام الشرعية، وتتبعه لها في القرآن والسنة بشكل غير كلي وغير تام لكل الفروع النصية، يخلص في النهاية إلى أنه «إذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[140].

إلا أنه لابد من القول في الأخير، وإن كان الاستقراء الناقص «يطرح مشكلاً فلسفياً من الناحية المنطقية، لأن اعتماد معطيات أولية لا تقوى على إثباتها بهذا النوع من الاستقراء فإن اعتماده في البحث في مثل هذه العلوم الأخرى أصبح ضرورة علمية»[141]. لأجل ذلك يتصور الاستقراء في بعض الأحيان بأنه «لا يمكن عرضه معفىً من الخطأ، لأن الاستنتاجات الاستقرائية لا يمكن إظهارها على أنها تعود إلى خلاصات صحيحة قطعاً، مع أن المقدمات المنطقية؛ أي: تصوير الأحداث أو الوقائع الخاصة كلها صحيحة»[142].

ومع ذلك فإن دلالة الاستقراء الناقص في إحاطته وتصفحه تبقى قطعية عند الإمام الشاطبي، وإن كان هذا النقصان الحاصل فيه يعود في أصوله العلمية إلى وجوه متعددة، فقد يكون النقصان: على مستوى عدم استيفاء جميع الفروع المندرجة تحت الأصل الكلي أو النتيجة الاستقرائية، وضابط ذلك أن الفروع غير المستقرأة يلحقها الحكم الكلي بالضرورة ليقين حاصل عند المستقرئ بأنها مثل شبيهتها المستقرأة. وقد يكون على مستوى تخلف بعض الآحاد الجزئية عن الدخول تحت المعنى الكلي، لأنها معتبرة كذلك، لعدم قدرتها على القدح في الكلية القطعية، وضابط ذلك أن تخلُّف آحاد الجزئيات لا يقدح في الكليات كما هو مقرر عند أبي إسحاق.

---

(140) المرجع السابق، ج2، ص5.

(141) حسن، جمال الدين بوقلي. **قضايا فلسفية**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4، 1986م، ص393.

(142) Trusted, Jennifer. *The Logic of Scientific Inference: An Introduction*, London: The Macmillan Press, Ltd. 1979, p. 6.

العنصر الثاني: تعليل قطعية الاستقراء الناقص

يتبين مما سبق أن استقراء الفروع والجزئيات غير المكتمل، الذي تنقصه استيعاب أفراد معينة تحول دون اكتماله وتمامه، إما من جهة عدم إلحاق الاستقراء بها، أو من جهة تخلُّفها عن مقتضى الكلية الخاصة، يفيد الظن الغالب المعتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي. فكيف يُسوِّغُ الإمام الشاطبي مذهبه في القطع به؟ وما تعليله في ذلك؟

لما استفرغ الشاطبي وسعه في إثبات الكليات الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، بوصفها من القضايا القطعية التي شرعت لمصالح العباد، اعترضته في بحثه الاستدلالي بعض الجزئيات التي قد تقدح أو تخرم ما وصل إليه من نتائج قطعية، لكن ذلك لم يَعدّه مشكلاً إلى الحد الذي يزيل عن استدلاله الاستقرائي قي جانبه الناقص دلالته العلمية بالقصد الأول، ويرفع عن الكليات الاستقرائية قطعيتها بالتبع. يقول عليه رحمة الله: «هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة فلا يرفعها تخلُّف آحاد الجزئيات، ولذلك أمثلة: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يُعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير، وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملك المترفه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع. والقرض أجيز للرفق بالمحتاج، مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم، فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية»[143]. فكل ما ذكره الشاطبي من فروع فقهية، الظاهر فيها مخالفة الكليات في اطرادها وقدحها في عمومها، لا تمثل جزئيات قادرة على تغيير ثبات تلك الكليات التي حصل العلم بها عبر مسلك الاستقراء «لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا

(143) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص40- 41.

ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[144].

وقد أشار الإمام الغزالي إلى مثل هذا التسويغ حينما تحدث عن الاستقراء عموماً؛ إذ قال: «فثبت بهذا أن الاستقراء إذا كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[145].

فغلبة الظن عند الغزالي تُدرِجُ في الكلي ما هو غير مستقرئ ضمن المستقرأ منها مادامت الجزئيات الأكثرية مستقرأة ومتتبعة في مظانها، وهذا التصور للمسألة يخالف في أساسه الرأي القائل بأن «التحليل الشكلي لقواعد الاحتمال الاستقرائي غير قادرٍ في حد ذاتِهِ على تحديد أوجه الربط بين تلك القواعد المبررة للتعليل الاستقرائي»[146]. فالظن الغالب راجح في بلوغ اليقين والقطع لديه، كما هو عند الشاطبي. وإلى هذا أشار العطار في حاشيته عندما بيَّن عدم عمل صورة النزاع أو المتخلفات في الكليات الاستقرائية؛ إذ قال: «لا يقدح في إفادة القطع، لأن الاحتمالات البعيدة لا تنافي القطع العادي، كما قالوا في إفادة التواتر العلم من أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينافي إفادته العلم الضروري»[147].

وقد يكون الاستقراء الناقص قطعياً في دلالته، علمياً في إفادته لسبب آخر يتعلق بوضع الجزئيات والأفراد التي قد تبدو متخلفة، قادحة من حيث الظاهر، لكنها غير داخلة ألبتة ضمن جزئياته المقصودة أو الأفراد المرادة، من حيث مقتضاها الأصلي الذي قد وجدت لما هي أولى به، وهو ما أشار إليه أبو إسحاق في نفس المسألة التي يجتهد فيها قصد إثبات تشريع الكليات للمصالح، حيث قال: «فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَمٍ خارجة

---

(144) المرجع السابق، ج2، ص41.

(145) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص105.

(146) Wright, Georg Henrik Von. *The Logical Problem of Induction*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1957, p. 89.

(147) العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (د. ت.)، ص386.

عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة فيه أصلاً، أو تكون داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى، فالملك المترفهُ قد يقال: إن المشقة تلحقه، لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها، أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثَمَّ أمر آخر، وهو كونه كفارة، لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يُتوَهَّم أنه خادم للكلي، فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح»[148].

وعلى الجملة يمكن حصر أهم الأسباب التي يُسوِّغ بها الإمام الشاطبي قطعية الاستقراء الناقص في مجال العلوم الشرعية، في ستة مبادئ أساسية:

الأول: أن خروج بعض الأفراد والجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرم وضعه الكلي، ولذلك لا يقدح في إفادته القطع والعلم اليقين.

الثاني: أنه في حالة تخلف بعض آحاد هذه الجزئيات وخروجها عن مقتضى الكليات فإنها لا تنتظم بكاملها لتنشئ في استقلالها كلياً آخر بمقدوره أن يضاهي الكلي الأصلي أو يقف معارضاً في وجه اطراده.

الثالث: أن المتخلفات الجزئية وإن ظهرت قادحة ومعارضة للأصلي الكلي فإنها قد تكون شرعت أو وجدت للدخول في أصل كلي آخر، وفي خدمة جانب أولى من الجانب الأول.

الرابع: أن الأدلة إذا تعددت عند الباحث أو المستقرئ في الجزئيات فإنها تدعم بعضها بعضاً، فتكون بمجموعها جملة ظنيات تقوم مقام العام القطعي الصحيح، كما أشار إلى ذلك الشاطبي: «وإذا تكاثرت الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[149].

الخامس: أن الإمام الشاطبي لا يجد فرقاً واسعاً بين ما يسمى بالتواتر في مجال الأخبار ودليل الاستقراء في مجال الفروع الشرعية النصية المتواردة

(148) الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق، ج2، ص41.
(149) المرجع السابق، ج1، ص25.

إما من حيث المعنى، أو من حيث اللفظ، فإذا كان العلم التواتري لا يمكن تحديده بعدد معين من الأفراد، فإنه مهما استوعب من أفراد سيبقى قاصراً عن التمام، فكذلك الاستقراء الناقص في الفروع الشرعية.

السادس: أن تخلف بعض الجزئيات وآحادها في الاستقرائيات الكلية في مجال العلوم الشرعية والإنسانية عموماً لا يقدح في القطع بها، بخلاف العلوم العقلية الأخرى، يقول الشاطبي: «هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، كما نقول: ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: ما ثبت للشيء ثبت لمثله»[150].

هذه مجموعة عناصر بثها الإمام الشاطبي في مواضع متفرقة من الموافقات، أرى أنها مبادئ أساسية لديه في تسويغ إضفاء المعرفة القطعية على دلالة الاستقراء الناقص، كما أنها مستندات علمية في إعمال الاستقراء بعامّة في قضايا فقهية ومسائل أصولية متعددة.

ثانياً: مصطلح الدليل[151]

1 - معنى الدليل تحديداً

الدليل لغة: هو المرشد وما به الإرشاد[152]، وهو: ما يستدل به، وهو:

---

(150) المرجع السابق، ج2، ص41.

(151) لقد توسع عبد الحميد العلمي في بحث مصطلح الدليل عند الشاطبي، وذلك في دراسته «منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي»-وأدرجته ضمن هذا الفصل باعتباره من المصطلحات التي بحثها الشاطبي من منظور نقدي. لمزيد من التفصيل انظر:

- العلمي، عبد الحميد. **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، المغرب: طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1422هـ/ 2001م)، ص 193.

(152) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص116.

الحجة، والبرهان، والهادي، لأنه يتقدم القوم ويتبعونه ليهديهم الطريق، وجمعه أدلة، والاسم: الدلالة[153]، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفُرقان: 45]، قال الطبري: «معناه: ثُمَّ جعلنا الشمس على الظل دليلاً، قيل: معنى دلالتها عليه: أنه لو لم تكن الشمس التي تنسخه لم يعلم أنه شيء؛ إذْ كانت الأشياء إنما تعرف بأضدادها»[154]، وإليه ذهب القرطبي في جامعه بقوله: «أي: جعلنا الشمس بنسخها الظل ثم مجيئها دالة على أن الظل شيء ومعنى، لأن الأشياء تعرف بأضدادها، ولولا الشمس ما عرف الظل، ولولا النور ما عرفت الظلمة، فالدليل فعيل بمعنى الفاعل، وقيل بمعنى المفعول كالقتيل والدهين والخضيب، أي: دللنا الشمس على الظل حتى ذهبت به؛ أي: أتبعناها إياه، فالشمس دليل؛ أي حجة وبرهان، وهو الذي يكشف المشكل ويوضحه، ولم يؤنث الدليل وهو صفة الشمس، لأنه في معنى الاسم، كما يقال: الشمس برهان، والشمس حق»[155].

واصطلاحاً: عرَّفه الجرجاني بقوله: «هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[156]، فهو إما إعلام له بالضد كما في الآية، أو بالقرائن اللازم عنها معرفة حقيقة الشيء، أو بالحجة الدامغة البينة أو بالبرهان العقلي.

وقال الباجي: «الدليل: ما صح أن يرشد إلى المطلوب، وهو الدلالة والحجة والسلطان»[157]، وقد يطلق الدليل على ناصب الدليل، وعلى حامل الدلالة كما قال الآمدي: «الدليل: قد يطلق في اللغة بمعنى الدال، وهو الناصب للدليل، وقيل: هو الذاكر للدليل، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد»[158].

---

(153) انظر:
- ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص228 وج11، ص248-249.
- الرازي. **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص135.

(154) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ/ 1984م، ج19، ص19.

(155) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج13، ص37.

(156) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص116.

(157) الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ج1، ص175.

(158) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص8.

وقد اعتبر البعض أن حقيقة الدليل ما أدى إلى العلم والقطع، وما أفضى إلى غير ما في معناهما ليس بدليل في شيء، وهذا بيان للدليل غير متجه -حسب أبي الوليد الباجي- إذْ يقول: «ومن أصحابنا من قال: إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم، وأما ما يؤدي إلى غلبة الظن فإنما هي أمارة، وهذا ليس بصحيح، لأن الأمارة قد تؤدي إلى العلم»[159]، وقد جاء في المسودة الأصولية: «الدليل هو المرشد الى المطلوب، سواء أفاد العلم أو الظن، وسواء كان موجوداً أو معدوماً قديماً أو محدثاً، وحكى عن بعض المتكلمين أنه خص الدليل بما أوجب القطع، فأما ما أفاد الظن فهو أمارة عندهم»[160].

لكن الإمام الشاطبي لا يتفق مع مذهب الباجي هذا؛ إذ الدليل عنده: ما ليس فيه اشتباه أو إشكال، قوي الدلالة على المعين قطعاً وعلماً، دون خصوص معارضة تقدح في علميته، قال رحمه الله: «وقد علم العلماء أن كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة، حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه. ويشترط في ذلك أن لا يعارضه قطعي، فإذا لم يظهر معناه لإجمال أو اشتراك، أو عارضه قطعي، كظهور تشبيه، فليس بدليل»[161] لافتقاره إلى غيره في استكمال الاستدلال والبيان، وهذا لا يستقيم وحقيقة الدليل «لأن حقيقة الدليل أن يكون ظاهراً في نفسه، ودالاً على غيره، وإلا احتيج إلى دليل، فإن دل الدليل على عدم صحته فأحرى أن لا يكون دليلاً»[162].

وهذا أمر طبيعي في مشروع الشاطبي الذي يروم تحقيق المسائل الأصولية بناء على الأدلة المفيدة للقطع، انتصاراً لسلطان القطع، ودرءاً للمعرفة الظنية التي لازمت الدرس الأصولي مدة من الزمن، وأثرت بشكل كبير في تطوره لذلك نجده يؤكد في البداية على استصحاب الدلالة القطعية في دراسته

---

(159) الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ج1، ص175.

(160) آل تيمية، عبدالسلام. عبد الحليم. أحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، 1964م، ص573.

(161) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ص161.

(162) المرجع السابق، ص161.

الأصولية في الموافقات قائلاً: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به، وهذا بيِّن»(163).

أما بعض مشتقات الدليل: كالدالّ فهو الناصب للدليل، والمستدل فهو طالبه، والمستدل عليه فهو الحكم(164)، والاستدلال: طلب الدليل لبيان حقيقة الشيء، أو هو: «طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم»(165).

2 - معنى الدليل تفريعاً

أ - من حيث الأصل

ينقسم الدليل باعتبار أصوله عند الإمام الشاطبي إلى قسمبن: دليل نقلي، ودليل عقلي.

أما الدليل النقلي: فيتمثل في الكتاب والسنة، وما يلحق بها من إجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا ...

والدليل العقلي، أو ما يعود إلى الرأي فيدخل فيه القياس، وما يلحق بالاستدلال من استحسان، وسد للذرائع، وغيرهما ... يقول: «فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبُّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد»(166).

ويبقى الاختلاف وارداً بين الأصوليين في نسبة دليل المصالح المرسلة

---

(163) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.
(164) الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ج1، ص175.
(165) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص41.
(166) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص30.

إلى القسم الأول أو الثاني، ويعود سبب الخلاف إلى مظانِّ إعمالها، فمن ربط إعمالها بالاعتبار العقلي حكم بنسبتها إلى الدليل العقلي، ومن شهد إعمالها إلى استقراء النصوص الشرعية حتى حصل منه دليل معنوي كلي ألحقها بقسم الدليل النقلي، قال أبو إسحاق: «ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية»[167].

لكن هذا التمايز العلمي بين الضربين يدلله أبو إسحاق حينما يُعدّهما متداخلين تجمعهما علاقة إثبات، من حيث إثبات الدليل العقلي بالنقلي، وعلاقة اعتماد من حيث كون الأول عمدة الثاني في الاعتبار، قال أبو إسحاق: «إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل وإنما أثبتناه بالأول؛ إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة»[168].

وبناء عليه، يصبح القسم الأول دليلاً للفقه من جهة، ودليلاً للأصول من جهةٍ أخرى، فهو دليل للفقه من حيث بناء الأحكام الفقهية والفرعية عليه، ودليل للأصول من حيث دلالته على أصول النظر الفقهي، يقول الشاطبي: «وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستنَد الأحكام التكليفية من جهتين، إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية، والأخرى: جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية، فالأولى: كدلالته على أحكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج والجهاد والصيد والذبائح والبيوع والحدود وأشباه ذلك، والثانية: كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك»[169].

---

(167) المرجع السابق، ج3، ص30.
(168) المرجع السابق، ج3، ص30.
(169) المرجع السابق، ج3، ص30.

ب - من حيث الدلالة

أما من جهة الدلالة المعتبرة في الدليل، فهو عند الشاطبي أربعة أقسام على سبيل الإجمال: ثلاثة منها لا إشكال في إعمالها، ولا خلاف فيها يقوى على القدح في الاتفاق عليها، أما القسم الرابع ففيه إشكالٌ ومُتَسَعُ خلافٍ بين الأصوليين، وأما تفصيلاً:

فالأول: هو القطعي الدلالة، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة والزكاة، وما شابه ذلك، وهذا لا إشكال في اعتباره وإعماله.

والثاني: وهوالدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي، ومنه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: 44]، وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا وغيره من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البَقَرَة: 275].

والثالث: وهو الدليل «الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟، والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثَّلوا هذا القسم في المناسب الغريب بمن أفتى بإيجاب شهرين متتابعين ابتداءً على مَنْ ظاهر مِنْ امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة، وهذا القسم على ضربين أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلا بد من رده، والآخر أن تكون ظنية، إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل؛ لم يتحقق كونه قطعياً، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يُسقِط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يُختَلَفُ فيه»(170).

(170) المرجع السابق، ج3، ص12.

ثم يستطرد أبو إسحاق في بيان الوفاق الحاصل بين العلماء في هذا الضرب، وإن كان من ظاهر الأمر اختلافهم فيه، فقال: «الظاهري وإن ظهر من أمره ببادئ الرأي عدم المساعدة فيه، فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾»[171].

لكن بعد هذا التقرير يظهر الخلاف في مسألة أخرى لها ارتباط بعلاقة خبر الواحد بالكتاب، يقول: «فإذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى، فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته، هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟»[172] والمسألة فيها أقوال مختلفة ومتباينة «فقال الشافعي: لا يجب، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله: إذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه وإلا فردوه، فهذا الخلاف كما ترى راجع إلى الوفاق»[173].

والرابع: وهو الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض قطعياً، ويعدّ الشاطبي محل النظر لكون النزاع قد حصل فيه بين الأصوليين، ولخفاء مدخله ضمن الأصول القطعية، إما شهوداً أو معارضة، وشبيه بالمناسب الغريب، وقد بيَّن مسوغات رده وقبوله عند كل مذهب. أما مَنِء رَدَّ إعماله فلأنه: «إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق، لأنه في محل الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته، ولأنه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارض لأصول الشرع؛ إذ كان عدم الموافقة مخالفة، وكلُّ ما خالف أصلاً قطعياً مردودٌ، فهذا مردود»[174] وأما الذين قبلوا العمل به فوجه الدليل عندهم «أن

(171) المرجع السابق، ج3، ص12.
(172) المرجع السابق، ج3، ص12.
(173) المرجع السابق، ج3، ص13.
(174) المرجع السابق، ج3، ص18.

العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً، فإن عَضَدَ الردَّ عدمُ الموافقة عَضَدَ القبولَ عدمُ المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن»[175].

ت - من حيث الاعتبار

يُفرِّع أبو إسحاق الدليل من حيث العمل إلى ثلاثة فروع، وهي: دليل معمول به بصفة أغلبية أو مطلقة، ودليل غير معمول به إلا نادراً، ودليل لا يعمل به ألبتة.

وهذا النوع تضاربت بشأنه الآراء، وتنازعت في تأصيله مواقف العلماء، وذلك ما دفع بأبي إسحاق إلى تحقيق النظر فيه. ولمعالجة المسألة اعتمد في مراجعته الاستدلالية مسلك النقد النزاعي، وهو ما سأوضحه عبر الخطوات المرسومة مسبقاً:

تأصيل محل النزاع:

قبل أن ينظر الشاطبي في حقيقة الإشكال المتعلق بالدليل في صلته بالعمل، يمهد لذلك برده إلى أصل محل النزاع، وليبني تحقيقه الاستدلالي على تسلسل علمي واضح ييسر عليه عملية الانتقال من الكلي العام إلى الجزئي الخاص، الذي يكون مثار خلاف وتعارض.

فيستهل ذلك بالقاعدة العامة: «كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً، أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً، أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل، فهذه ثلاثة أقسام»[176].

لكن هل هذه الأحكام الأصولية الملحقة بفروع الأدلة الثلاثة من حيث نسبة العمل بها، إما بصفة دائمة أو نادرة، أو منعدمة، لها ما يسوغها، وسالمة من كل خلاف أو نزاع؟

(175) المرجع السابق، ج3، ص18.
(176) المرجع السابق، ج3، ص40.

القسمان الأولان لا إشكال يتعلق بهما، لوضوح المدخل المتحكم في إلحاق الحكم بهما، قال أبو إسحاق وهو يقسم كل واحد على حدة: «أحدَهما: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً فلا إشكال في الاستدلال به، ولا في العمل على وفقه وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام، كفعلهِ ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل»[177].

«والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت من الأوقات، أو حال من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً أو أكثرياً، فذلك الغير هو السُّنة المتبعة والطريق السابلة، وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه»[178].

أما القسم الثالث: ففيه نظر وهو محل النزاع.

يحدد أبو إسحاق محل الخلاف بين العلماء في القسم الثالث، الذي لم يتبين عند بعض العلماء توهماً منهم أنه دليل، وما هو بدليل، لأنه لو كان كذلك لما غاب عن إدراك الأولين من الصحابة والتابعين، ولم يثبت أنهم عملوا به، وبتوهمهم هذا خالفوا إجماع سابقيهم.

يتابع الشاطبي: «والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال، فهو أشد مما قبله جارية هنا بالأولى، وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادماً لمقتضى هذا المفهوم، ومعارضا له؟ ولو كان ترك العمل فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ»[179].

(177) المرجع السابق، ج3، ص41.
(178) المرجع السابق، ج3، ص41.
(179) المرجع السابق، ج3، ص52.

ووجه الخلاف في مسألة الدليل الذي لا يعمل به يرتبط بما اعتمده بعض أهل البدع والضلالة من استدلال بالكتاب والسنة وفق مذاهبهم، من دون أن يعرف عند السلف، مستدلين بأحكام لم يظهر لهم فيها دليل الاعتبار، توهموا إعمالها من دون دليل يُرْجَعُ إليه، قال أبو إسحاق: «ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ. وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يُحمِّلونهما مذاهبهم، ويغبّرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء!»[180].

وقدَّم لذلك النـزاع أمثلة توضح المقصود، من ذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الأنعَام: 52] وغير ذلك كثير من الاستدلالات الخاطئة التي ليست في محلها، ويضاف إلى ذلك «كثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يجر له ذكر، ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاشا لله من ذلك»[181].

تعليل النزاع:

يُرْجِعُ الإمام الشاطبي سبب الخلاف في المسألة إلى مجرد التوهم الذي غلب على المائلين إلى إعمال الدليل الذي لم يشهد به عمل السلف، بأن اختراعهم أشياء، وقولهم بأحكام لم تكن في زمن الرسول ﷺ، ولا يستند إلى دليل أَلبتة. فتداخل عليهم الأمر فلم يتبين لهم في المسألة أساس، كما أن «هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك: إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط

(180) المرجع السابق، ج3، ص52.

(181) المرجع السابق، ج3، ص52.

المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة»[182].

تحرير محل النزاع:

يفضل أبو إسحاق في تحريره لمحل النزاع اعتماد أسلوب الأسئلة الحوارية النقدية مع المعترض لإفحامه، وبيان مظان زلله، واقفاً عند كل احتمال من الاحتمالات الجوابية التي قد يدافع بها قصد تفنيدها وردها من أصلها، يقول رحمه الله: «فيقال لمن استدل بأمثال ذلك: هل وُجِدَ هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟»[183]، بهذا السؤال المبدئي يستهل حواره مع الخصم، والجواب عنه مفتوح على احتمالين كلاهما لا يسلمان من قصور في النظر.

فالجواب بالنفي إقرار منه بخرقه الإجماع، لأنه بزعمه لم يغفل عنه الأولون بقوة فهمهم حتى يتنبه له هو، وإذا كان جوابه بالإيجاب؛ أي: كانوا عارفين بمآخذ تلك الأدلة رد عليه بسؤال آخر: «فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوا إلى غيرها؟»[184]، وبهذا السؤال يتبين المقصود؛ لكونه يجيب عن حقيقة الإشكال، ويفترض الشاطبي جواباً مفاده أن مذهب المعارض قائم على النظر فيما سَكَتَ عنه الأولون لينظر فيه من جانبين: «وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة، إنما المخالفة أن يعاند ما نُقِلَ عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف، لأن ما سُكِتَ عنه في الشريعة على وجهين: أحدهما أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى

(182) المرجع السابق، ج3، ص54.
(183) المرجع السابق، ج3، ص54.
(184) المرجع السابق، ج3، ص54.

فيه، فلا سبيل إلى مخالفته، لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد، والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها»[185].

وبذلك يتبين أن ما ذهب إليه البعض من إعمال أدلة لم يعرف العمل بها عند السابقين مخالفةٌ للشريعة، وتُقوُّلٌ عليها، كما أن ذلك بعيد عن أصل المصالح المرسلة، لأن هذا الأصل له دليل من الشريعة يبنى عليه، ويختم تحقيقه في المسألة بقوله: «فإذنْ، ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق، إذنْ، أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم، وبالله التوفيق»[186].

ثالثاً: مصطلح القطع

سيتم النظر في مصطلح القطع عند أبي إسحاق عبر المحددات الأربعة، بقصد تحصيل المراد التقريبي منه، لأن البحث في تعريفه تصريحاً لا يفيد، فهو لم يفرد مصطلح القطع بحدٍّ خاصٍّ، شأنه شأن باقي الأصوليين. وقبل النظر عبر تلك المحددات يجدر الوقوف عند إشكال القطع في الأصول.

1 - إشكال القطع في أصول الفقه

لا شك في أنَّ من المهمات الكبرى التي اضطلع بها علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى التمييز بين المعرفة القطعية من الظنية، يقول أبو المعالي: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليستْ قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[187] وقال الغزالي في المقصود من أصول

---

(185) المرجع السابق، ج3، ص54.

(186) المرجع السابق، ج3، ص55.

(187) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص78.

الفقه: «ومقصوده معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية، وأخبار الآحاد، ومسالك العبر والمقاييس المستنارة بطرق الاجتهاد ليستْ من الأصول، فإنها مظنونات بجانب أخذها مأخذ القطعيات، ولكن افتقر الأصولي إلى ذكرها، لتبيين الصحيح من الفاسد، والمستند من الحائد، ولكن الترجيحات من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات»[188].

وقد استصحب النظر الأصولي هذا الإشكال فترة طويلة من الزمن دون الحسم فيه، وفض النزاع حوله بصورة نهائية وشاملة، إلا أن ما يمكن تسجيله في هذا الصدد، هو أن الاختلاف في مسألة القطعي والظني ارتبطت ببعض الأصول دون سواها، فأصول الكتاب والسنة والإجماع انتهى النظر فيها ضمن دائرة القطعي، على سبيل الإجمال لا التفصيل، ومن حيث البعد الثبوتي لا البعد الدلالي، وأما ما عدا ذلك فاعتبر في عداد الأصول الظنية، وقد تم التعبير عن هذا التفريق باصطلاحات عدة؛ فتارة قيل: الأصول النقلية والأصول العقلية. وقيل: الأصول السمعية، والأصول العقلية، يقول الجويني: "وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى"[189]. وقيل تارة أخرى: الأصول النقلية، والأصول الاجتهادية. وقيل: أدلة النقل، وأدلة الرأي، يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر...»[190].

وقد استفرغ الشاطبي وسعه في الموافقات والاعتصام في تحصيل القطع

---

(188) الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ/ 1991م، ص4 - 5.

(189) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78-79.

(190) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص29.

في الأصول المختلف فيها، وهو ما جعله يستهل الموافقات بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية...»[191].

وقد توصل إلى ذلك باستثمار منهج الاستقراء للأدلة الشرعية من القرآن والسنة، غير أن الأصوليين تكلموا عن القطع في الأدلة والأصول بنوعيه: القطع العملي، والقطع العلمي.

قال أبو المعالي: «فإنْ قيل: معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه: العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، وقال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة»[192].

فالقطع المطلوب تحقيقه عند أهل الأصول، هو القطع الموجب للعمل الذي به تتم صحة الاعتبار العملي وجوباً وضرورة، كالبحث في الدليل القطعي على وجوب العمل بخبر الواحد، أو القياس، أو المصالح المرسلة...، لذلك لما اعتبر أبو إسحاق أن أصول الفقه قطعيةلم يتجه مقصوده إلى جانب القطع العملي، وإنما تعلق بالقطع العلمي، وهو غير ما يريده علماء الأصول، وإن كان بين الدلالتين تلازم دقيق، يقول أبو إسحاق: «واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي، ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد والقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك، كما تقدم في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[193]، والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف لما قصده الأصوليون، والله أعلم»[194].

---

(191) المرجع السابق، ج1، ص19.

(192) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78.

(193) رواه مالك، كتاب الأقضية، رقمه 1234، وابن ماجة، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقمه2331.

(194) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص18.

2 - معنى القطع تحديداً

أ - في مفهوم القطع

القطع لغة من قطع، يقطع، قطعاً، وقطعت الشيء قطعاً، وقطعت النهر قطوعاً: عبرته.

وأقطع الرجل: إذا انقطعت حجته وبكَّتوه بالحق فلم يجب، وهو مقطع[195].

وجاء في تاج العروس: وقطعه: منعه، أبانه من بعضه فصلاً، وقال الراغب: القطع قد يكون مدركاً بالبصر، كقطع اللحم ونحوه، وقد يكون مدركاً بالبصيرة، كقطع السبيل، وذلك على وجهين: أحدهما، يراد به السير والسلوك، والثاني: يراد به الغصْب ما للمارة والسالكين، لقوله تعالى: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العَنكبوت: 29]، وسمي قطع الطريق، لأنه يؤدي إلى انقطاع الناس عن الطريق. ومن المجاز: قطع خصمه بالحجة، وفي الأساس: بالمحاجَّة: غلبه وبكته فلم يجب، كأقطعه، ومن المجاز: قطع لسانه قطعاً: أسكته بإحسانه إليه[196].

وقال الجرجاني: وعند الحكماء القطع هو فصل الجسم بنفوذِ جسم آخر فيه، ومن الكلمات القريبة من لفظة القطع، والتي وردت في القرآن الكريم كلمة قاطعة في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النَّمل: 32]، قال الطبري: «يقال في الكلام ما كنت لأقطع أمراً دونك ولا كنت لأقضي أمراً، فلذلك قالت: ما كنت قاطعة أمراً بمعنى: قاضية»[197]، وقال القرطبي: «... وكان في مشاورتهم وأخذ رأيهم عون على

---

(195) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1376هـ/ 1956م، ج3، ص128.

(196) الزبيدي. **تاج العروس**، مرجع سابق، ج5، ص471. وانظر أيضاً:
- الفيروزأبادي. **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص971.

(197) الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج16، ص102.

ما تريده من قوة شوكتهم وشدة مدافعتهم»[198] وقال في الكشاف: «قاطعة أمراً: فاصلة، وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه قاضية؛ أي: لا أبتُّ أمراً إلا بمحضركم»[199].

أما من حيث الاصطلاح فقد جرى القطع أكثر على لسان الأصوليين بمعانٍ تقارب الجانب اللغوي منها، ويراد به عندهم: العلم واليقين[200].

ولا يستطيع الباحث أن يظفر بتعريف دقيق لمصطلح القطع وهو يتصفح كتب علم الفقه وأصوله، إلا ما اعتبر من قبيل الأوصاف العامة والمترتبات عنه من دلالات، ويمكن الاستئناس في البيان الأصولي لمصطلح القطع بما ذكره الأصوليون من إشارات تتعلق به من حيث التقريب فقط:

فمن هذه الأوصاف ما ذكره ابن قيم الجوزية؛ إذ قال: «... وهذا أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة ألبتة، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدَّاً»[201].

ويقول ابن تيمية وهو بصدد الحديث عن الأحاديث القطعية التي لا وجود لمعارض يدفعها: «ثم هي منقسمة إلى: ما دلالته قطعية، بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تَيقنَّا أن الرسول ﷺ قاله، وتيقنَّا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى: ما دلالته ظاهرة غير قطعية.

أما الأول: فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملاً، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء على الجملة، وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار، هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي؟وهل هو قطعي الدلالة أو ليس بقطعي؟»[202].

---

(198) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص34.

(199) الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، ج3، ص146.

(200) المشكيني، آية الله الحاج ميرزا علي. **اصطلاحات الأصول**، قم: مطبعة الهلالي، ط4، 1409هـ، ص161.

(201) الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص111.

(202) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط: مكتبة المعارف، (د. ت.)، ج20، ص257.

وقال الإمام الشاطبي: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة، وهذا بيِّن، وهي: إما عقلية، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً؛ إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل، وإما سمعية، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة»[203].

من خلال هذين النصين يمكن استخلاص جملة من المواصفات المتعلقة بالقطع عند الأصوليين:

1. أن القطع قد يتم إدراكه من جانب النظر العقلي، أو التصرف العادي، أو بالاستفادة السمعية.
2. أن القطع في الدليل السمعي ينظر إليه من جانب الثبوت، ومن جانب الدلالة:

أ. أما من جانب الثبوت فيتعلق أمر النظر بمسالك النقل التي وصل بها النص الشرعي إلينا، وأهمها علماً وأقواها إفادة للقطع مسلكُ التواتر الدال على الجزم بالحقيقة، وهو الذي تروي به جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وعكس الحقيقة، وهو طريق وصول القرآن الكريم، وجملة من الأحاديث النبوية المتواترة.

ب. ومن حيث الدلالة، ويختص النظر بإدراك المعنى الذي يدل عليه ذلك النص، لأن من النصوص ما هو قطعي في دلالته؛ أي: نص في معناه لا يدخله تأويل، ولا يتطرق إليه احتمال، ولا يعارضه معارض، ومنها ما هو غير قطعي؛ أي: ظني في دلالته، وهو الغالب على نصوص الشريعة.

وإلى ذلك أشار قطب سانو في معجمه الأصولي معتبراً أن القطع: «انتفاء

---

(203) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.

احتمال معنى آخر للفظ ناشئ عن دليل معتبر، ومنه قوله: هذا الدليل قطعي؛ أي: يقطع بصحة نسبة مصدره، أو يقطع بكون المراد منه واحداً، فإذا كان الأول سمي الدليل قطعي الثبوت، وإذا كان الثاني سمي الدليل قطعي الدلالة»[204].

والقطع في الأدلة الشرعية يكون إما نقلياً، أو عقلياً، أما السمعي فيستفاد من طرق ثلاث: الأخبار المتواترة في اللفظ، أو المتواترة في المعنى، أو من استقراء موارد الشريعة، أما القطع العقلي فيرجع إلى أحكامه الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة[205].

ب - قيمة القطع عند الشاطبي

لقد جعل أبو إسحاق هذه القضية الإشكالية الخطيرة، التي يتأسس عليها الدرس الأصولي جملة، على رأس انشغالاته العلمية قبل النظر في المسائل الأصولية لأنها المقدمة التي يتفرع عنها ما في المقدمات، ويتمخض عنها مجموع النتائج العلمية.

ولا شك في أن أهمية النظر في مسألة القطع في أصول الفقه جد قصوى، من حيث الحسم مع سلطان الظن الذي سيطر على تاريخ الأصول، ومن حيث إعادة الاعتبار لسلطان اليقين، وقطعاً لدابر الخلاف الذي وَرَّثَ السجالات الجدلية، والنقاشات النقدية، حتى فقد علم أصول الفقه علميته، وتخلى عن مقصده ورسالته.

وليس من قبيل الخواطر في التأليف والاعتباطية في التصنيف أن يكون مطلع كتاب الموافقات مخصصاً للنظر في هذه المسألة، بل إن الشاطبي حسمها بصورة تقريرية، ابتداء، حينما كانت أول جملة استهل بها الكتاب: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[206]. والجملة تشتمل على صيغ ثلاث:

---

(204) سانو. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص336.
(205) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.
(206) المرجع السابق، ج1، ص19.

صيغة **تأكيدية**: «إن أصول الفقه»، بحرف «إن» الدال على التأكيد والتقرير.

صيغة **إثباتية**: «في الدين قطعية»، بكلمة «قطعية» الملازمة لأصول الفقه.

صيغة **نافية**: «لا ظنية»، بحرف «لا» المتبوع بنقيض المراد إثباته الدال على النفي والعدم.

وكلها صيغ تدل على قطعية الأصول، من جهة التأكيد والإثبات والنفي، غير أن توظيف الشاطبي للصيغ الثلاث في جملة واحدة، وفي مطلع الكتاب، يجعل المرء يتساءل عن علة ذلك، ما الذي دفعه إلى هذا الاختيار؟ وما المقصد من ذلك؟

لتحرير النظر في المسألة لا بد من قراءة دلالات الصيغ المذكورة في التقرير، فالمفهوم من العبارة على، سبيل الإجمال، أن تقرير الشاطبي هذا مسبوق بخلاف حاد بين الأصوليين في مسألة القطع في الأصول، فأراد الجواب عنها بتأكيد هذه القطعية قبل البحث فيما سيأتي لاحقاً من قضايا متفرعة عنها، وكأنه يدلي برأيه في المسألة وسط آراء متضاربة بين القطع والظن، كل رأي ينزع إلى اتجاه يناقض الآخر، وهذا ما سيلحظ فيما بعد التقرير من بيان.

والذي يؤكد هذا الاتجاه ما سيتبع كلامه من بيان واستدلال على التقرير بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك...» دلالة منه على أن الخلاف يحتاج إلى أدلة لتحرير محله، وأن الأدلة العلمية والقطعية التي سأوردها لاحقاً في البيان ستنهي هذا الظن والشك وتحرر النزاع.

ولعل اشتغال الشاطبي الابتدائي على هذه المسألة يعود إلى مكانتها الأساس في موضوعات الكتاب من جهة، ولأن إغفال النظر فيها، وعدم إنهاء النزاع حولها، سيورث اضطراباً علمياً ومنهجياً في مقبلات المباحث من جهة ثانية.

كما أن الشاطبي يقصد من مناقشة المسألة في البداية لفت الانتباه إلى خطورة القول بظنية أصول الفقه، وما يترتب عنه من اطّراح لمجموعة من الأصول الثابتة، والأحكام الفرعية القائمة على أساسها، وحصول ذلك الأمر يعني هدم قواعد غير يسيرة من قواعد الشريعة، فكيف نظر في المسألة؟ وما الطرق المعتمدة في مراجعته النقدية؟

للبحث في هذين السؤالين ينبغي الوقوف عند أمرين:

الأول: يتعلق بصور النقد الأصولي التي وظفها في دراسته.

الثاني: يرتبط بالمسلك المعتمد في مدارسة الإشكال.

ت - أنواع النقد المعتمدة في قطعية الأصول

- **في صور النقد**: اعتمد الشاطبي في مراجعة مسألة القطع في الأصول عند الأصوليين على صورتين: النقد الأصولي العالي المقارن، ثم النقد الأصولي المذهبي.

أما **الصورة الأولى**: فتجده يركز على عَلَم له باع طويل في ميدان الأصول مشهود له بالإمامة وقوة العارضة، وهو الإمامً أبو المعالي الجويني ولكونه من الأوائل الذين أسسوا للخطاب الأصولي، فقد جاء ذكره مع ابن الطيب في معرض قول منسوب إلى بعض العلماء غير مصرح باسمه، قال أبو إسحاق: «وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يَعُدَّ القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة، والإرسال، فإنه ليس بقطعي، واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي»[207].

أما **الصورة الثانية**: الخاصة بالنقد الأصولي النازل أو المذهبي فركز فيها

(207) المرجع السابق، ج1، ص20.

على رأي الإمام المازري الذي اعتبره من كبار المحققين والنظَّار الأصوليين، وهو الذي صنَّف كتاباً خصصَّه للرد على أبي المعالي، وسماه: «إيضاح المحصول من برهان الأصول».

- **في مسلك النقد**: أما من حيث المسلك المتبع في الدراسة والتحقيق فقد نهج الشاطبي مسلك النقد النزاعي بوقفاته وخطواته العلمية، فكيف تم له استثمار هذا المسلك في القطع بالمسألة وتحريرها؟

ث - مسلك إثبات قطعية الأصول

- تأصيل محل النزاع

يضع الإمام الشاطبي المسألة في أصلها العام قبل أن يبحث في الإشكال الحقيقي الذي افترقت بشأنه الآراء الأصولية، وتأصيل المسألة هنا هو التمهيد لها بأساس الموضوع بالبيان والاستدلال عليه، يقول أبو إسحاق: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[208]. بهذه القاعدة يستهل مناقشة المسألة، ثم يتبعها بأوجه الأدلة.

أما كون القطعية في الأصول فهو أمر وارد بالاستقراء التام المفيد للقطع، أما كونها قطعية من حيث رجوعها إلى الكليات الشرعية فذلك يظهر من أوجه:

الأول: أنها تعود إلى أمر قطعي، سواء تعلق بأحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، أم إلى الاستقراء الكلي.

والثاني: قائم على برهان الخلف، ومفاده: أنها لو كانت غير قطعية ما عادت إلى أحكام العقل، لأن الظن لا يليق بالعقليات.

والثالث: أيضاً استند فيه إلى قاعدة برهان الخلف، من حيث اشتراط

---

(208) المرجع السابق، ج1، ص19.

الظن في الأصول القطعية يلزم منه جعله أصلاً في أصول الدين، وهذا ممتنع شرعاً وعقلاً.

قال أبو إسحاق: «بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه، والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة، لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله -عز وجل- من حفظها. والثالث أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا»[209].

بعد هذا الاستدلال التأصيلي لمحل النزاع في المسألة يفتح الإمام الشاطبي النقاش على بعض المواقف الأصولية الناظرة في الاعتبار القطعي للأصول؛ إذْ يعتبر بعضها كل ما دخل فيها فهو قطعي، وما لم يكن كذلك لا يحسب أصلاً، كتفاصيل العلل، وتفاصيل أحكام الأخبار، وهذا رأي القاضي ابن الطيب، واعتبر البعض الآخر، وهو الجويني: أن التفاصيل المبنية على الأصول ليست من الأصول، وذلك لدخولها فيها من حيث المعنى الكلي، وإن كانت جزئياتها ظنية.

ولمناقشة هذه الآراء أورد نصاً للإمام المازري يِرُدُّ فيه على القاضي ابن الطيب والجويني، فقال: «قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عدِّ

(209) المرجع السابق، ج1، ص20.

هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم، لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها لكن ليعرض عليها أمر معين مما لا ينحصر -قال-: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول، لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع، وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناه عنه. هذا ما قال»[210].

وفكرة معنى نص المازري نفسُها ستكون محلاً للنزاع إجمالاً، لأنها غير متجهة من وجهين:

الأول: أن القول بأصولية الدليل، وإن كان ظنياً، غير صحيح، لأن من طبيعة الأصل وحقيقته أن يكون مقطوعاً به، وإلا لا يسمى أصلاً، ولا مدخل للظني في الأصول.

الثاني: أن إخراج تلك الأدلة من الأصول على مذهب القاضي ابن الطيب وارد، لأن إعمال الأدلة إنما وضع لا لذاتها، وإنما تحقيقاً وإثباتاً لغيرها[211].

أما هذا المذهب الذي التزمه المازري في تعقيبه على مَوْقِفَيْ القاضي وأبى المعالي، فهو مردود، ولا يقوى على أن يعارض أصل المسألة، أو أن يكون محلاً للخلاف، إنما محل النـزاع الحقيقي في كلامه أمر آخر، لأن اعتبار الأدلة الأصولية قطعية بأي حال فأمر لا شك فيه، سواء في أصلها أم من حيث دخولها تحت كلي عام.

وأما كون بعض الأدلة ظنية، لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، وإنما ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر، فهو محل النزاع حسب أبي إسحاق، لأن هذا القول يقدح في الاعتبار القطعي للأصول من جهة ذاتها، ونفسها، أما من جهة غيرها وانطباقها على ما سواها فغير قادح،

(210) المرجع السابق، ج1، ص21.
(211) المرجع السابق، ج1، ص21.

الأمر الذي يضعف من شأن الدلالة القطعية في الأصول، التي يروم الشاطبي تقويتها والاستدلال على صحتها.

- **تعليل النزاع**

يعزو الإمام الشاطبي سبب محل النزاع في المسألة، مع المازري خصوصاً، إلى عدم فقه الخطاب الشرعي في حفظ المضمون للذكر؛ إذْ تم ربط قطعية الأصول وأدلتها بالحفظ الشرعي المنصوص، في حين أن الحفظ يتعلق بالأصول الكلية، أما الجزئية فهي داخلة بالضرورة تحت الكلية، لأنه لم يقع حفظ كل الجزئيات تنصيصاً، إضافة إلى ذلك فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات، قال أبو إسحاق: «ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] أيضاً، لا أن المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة، وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ويؤيده الوقوع، لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعاً، فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً، وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً»[212].

- **تحرير محل النزاع**

إن إهمال النظر في أدلة الأصول، وتحصيل القطع فيها للاعتبار الذاتي لها لا وجه للصحة فيه، لأن ذلك مدخل للاستهانة بطلب القطع فيها، ثم إن إرادة القطع في أدلة الأصول مبنية على أسس علمية:

الأول: أن في ذلك زيادة في الثقة واليقين بها.

الثاني: أن ذلك يؤهلها لأن تكون حاكمة على غيرها.

---

(212) المرجع السابق، ج1، ص22.

الثالث: أنها بذلك تقوى على أن تصبحَ قوانين وكليات.

قال الشاطبي، وهو ينتقد المازري معقباً على كلامه: «ولا حجة في كونها مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تُجْعَلَ قوانين، وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة صحيح، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تُجْعَلَ أصولاً، وهذا كافٍ في اطِّراح الظنيات من الأصول بإطلاق، فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول»[213].

إلا أن ما ختم به الشاطبي تحريره عدّه المحقق عبد الله درَّاز تراجعاً عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، وقدحاً فيما أراد تأصيله ابتداء، فقال: «... رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، على أنه بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً، دون تحديد لنوع ما يطرح، صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلَّم فيه أنه ظني، وهذا يقلل من قاعدة هذه المقدمة»[214]، وهو الأمر نفسه في اعتقادي الذي حدا بالشيخ الطاهر بن عاشور قبل عبد الله دراز إلى التعليق على جهد أبي إسحاق في الاستدلال على قطعية الأصول بالمقدمات بأنه لم يحقق المقصود، ولم يحرر المسألة كما ينبغي فقال: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل»[215].

وفي نظري أنَّ مذهبيْ الشيخ ابن عاشور، والمحقق عبد الله دراز، يستقيمانِ إذا فصلت خاتمة المقدمة الأولى عن موضوعها الأساس لأنها عامة المعنى، مفتوحة على احتمالات عدة، أما إذا ربطت بالسياق العلمي الذي تولَّدت عنه فلا يبقى هنالك إشكال ولا تعارض بين آخر المقدمة وأولها،

---

(213) المرجع السابق، ج1، ص22.

(214) المرجع السابق، ج1، ص22.

(215) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الاسلامية**، مرجع سابق، ص110.

فقول الشاطبي: «فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول»[216] جاء بعد الفراغ من الاستدلال على المسألة، والرد على المازري الذي عدّ الأدلة في عداد الأصول، وإن كان بعضها ظنياً غير قطعي، فجاء تعقيب الشاطبي على تقدير: «فما جرى اعتباره من قبل بعض الأصوليين، ومنهم المازري في الأصول، مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول»[217]، فقول أبي إسحاق أتى في سياق الرد والتعقيب، لا في سياق التقرير، والله أعلم.

3 - معنى القطع ترادفاً

أ - القطع والعلم

وقد نجد للقطع أسماء أخرى عند العلماء، كمصطلح العلم مثلاً، وهو الذي وصف به ابن حزم القطع في منظومته الأصولية؛ إذ قال:

وسوِّ كتاب الله بالسنة التي
أتت عن رسول الله تنجو من الردى
سواء أتت نقل تواتر أو أتت
بما قد روى الآحاد مثنى موحدا
وقل إنه علم ولا تقل إنه
من الظن ليس الظن من دين أحمدا[218]

وقال الآمدي: «العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف التمييز

---

(216) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص22.
(217) المرجع السابق، ج1، ص22.
(218) المنظومة منشورة مع كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول، انظر:
- الباجي، الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، مرجع سابق، ص33-34.

بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه»[219].

وعرَّف ابن الحاجب العلم الذي يعني القطع أنه: «صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض»[220]. وعرّفه الجرجاني بأنه: «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع... وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو عليه، وقيل زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه، وقيل: العلم صفة راسخة تُدرَكُ بها الكليات والجزئيات، وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى شيء»[221].

والعلم عند الشاطبي مرادف للقطع، ويفهم ذلك من عباراته التي تؤكد عدم وجود فروق جوهرية بينهما من حيث الاصطلاح، وقد عبَّر في مواضع كثيرة عن مصطلح القطع بمصطلح العلم، من ذلك قوله في سياق البحث عن الدليل القطعي في إثبات المقاصد الشرعية: «فخبر الواحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القاطع الذي يحتمل النقيض، فكذلك هنا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»[222]. وقال في موضع آخر يتحدث في الموضوعِ نفسهِ: «كما لاينبغي في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، فكذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد»[223]، فأورد هنا مصطلح العلم ويريد به القطع.

ب - القطع واليقين

اليقين لغةً: العلم الذي لا شك معه، واصطلاحاً: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع، غير ممكن الزوال، وقيل أيضاً

---

(219) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص11.

(220) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الإفادات والإنشادات**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ/ 1983م، ص103.

(221) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص199.

(222) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص40.

(223) المرجع السابق، ج2، ص26.

العلم الحاصل بعد الشك[224]. وقيل: اليقين طمأنينة القلب على حقيقة الشيء، واصطلاحاً: اعتقاد جازم لا يقبل التغير[225]، وعنه تفرعت عبارات:

علم اليقين: وهو ما أعطاه الدليل بتصور الأمر على ما هو عليه.

وعين اليقين: وهو ما أعطته المشاهدة والكشف[226].

ثم حق اليقين: وهو ما حصل من العلم بما أريد له ذلك الشهود[227].

ومدلول اليقين من المرادفات الأساسية لمصطلح القطع التي استعملها الشاطبي في دراساته الأصولية، وغالباً ما يوردهما مقرونين بدلالة الإفادة، ما يدل اتحادهما في المعنى عنده، يقول في الدليل النقلي المتواتر المناسب للاستدلال على قطعية القواعد الثلاث: «ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً، لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين، وهذا لا يدل قطعاً أن دليل مسألتنا من هذا القبيل، لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع كلها قطعية، وليس كذلك باتفاق»[228].

انطلاقاً مما سبق إثباته من معانٍ تدور على مصطلح القطع، يمكن تسجيل هذه الملاحظات:

- القطع هو: العلم الفاصل الباتُّ في المسألة، الذي ليس بعده احتمال

---

(224) انظر:

- الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص159.
- الأنصاري، زكريا محمد. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411هـ/ 1991م، ص68.

(225) الأنصاري. **الحدود الأنيقة**، مرجع سابق، ص68.

(226) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص159.

(227) انظر:

- المناوي، محمد عبد الرؤوف. **التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر المعاصر وبيروت: دار الفكر، ط1، 1410هـ، ج1، ص524.
- الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص101.

(228) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص38.

آخر يرجح عليه أو ظن يضعف من قيمته.

- القطع هو: التسليم بالمسألة التي لا تحتمل النقيض ولا تعتريه شبهة ألبتة.
- القطع هو: ما تتلقاه العقول السليمة بالقبول المطلق، ولا تجد عن الإذعان له بديلاً.
- القطع: قد يكون عقلياً، وهو ما يدرك بالعقل بداهة، كأربعة ضعف اثنين، وقد يكون عادياً «كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك»[229]، وقد يكون سمعياً نقلياً كما تقدم.
- القطع هو: اليقين الدال على طمأنينة في القلب على حقيقة الشيء، مع اعتقاد جازم لا يقبل التغير.

4 - معنى القطع تقابلاً

أ - القطع والظن

يقابل مصطلح القطع عند أبي إسحاق مصطلح الظن.

والظن لغة: من ظن يظن ظناً، وهو: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم، قال الراغب: «الظن: اسم لما يحصل من أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت لم تجاوز حد الوهم»[230].

وجاء في كتاب الفروق في اللغة أن «الظن: رجحان أحد طرفي التجويز ... ويجوز أن يقال: الظن قوة المعنى في النفس، من غير بلوغ حال الثقة الثابتة ...»[231].

---

(229) المرجع السابق، ج2، ص264.

(230) الزبيدي. **تاج العروس**، مرجع سابق، ج9، ص271.

(231) العسكري، أبو هلال. **الفروق في اللغة**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1، 1393هـ/1983م، ص91.

وقد وردت كلمة الظن في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النّجْم: 28]، «أي: ما يدركه العلم لا ينفع فيه الظن، وإنما يدرك بالعلم واليقين»[232]، وقال الزمخشري: «يعني: إنما يدرك الحق الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم»[233]. وجاء في المحرر الوجيز «يعني في المعتقدات والمواضع التي يريد الإنسان أن يحرر ما يفعل وما يعتقد، فإنها مواضع وحقائق لا تنفع فيها الظنون»[234].

أما اصطلاحاً: فالظن هو: «تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر»[235]، وعرفه الآمدي بأنه: ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير القطع[236].

وقال في التعريفات: «هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل: الظن احتمال أحد طرفي الشك بصفة الرجحان»[237]، وقال علي بن عباس الحنبلي، في علاقته بالعلم والعمل: «ولما كان المظنون يجب العمل به كما في المقطوع، رجع إلى العلم بجامع وجوب العمل»[238].

---

(232) الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. **البحر المحيط**، مصر: مطبعة السعادة، (د. ت.)، ج1، ص163.

(233) الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، ج4، ص424.

(234) ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق: عبد الله إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العالي إبراهيم، الدوحة: وزارة الأوقاف، ط1، 1407هـ/ 1987م، ج14، ص108.

(235) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **الورقات في أصول الفقه**، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م، ص34.

(236) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص92.

(237) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص165.

(238) البعلي، علي بن عباس الحنبلي. **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة النشر المحمدية، 1370هـ/ 1956م، ص4.

وعرَّفه الشيخ بن محمد الأنصاري بأنه: «الطرف الراجح من التردد بين أمرين»[239]، وقال الباجي: «والظن في نفسه يختلف، فيقوى تارة ويضعف أخرى ما لم يبلغ حد المساواة هذا الوجه لغيره من الوجوه، فيخرج بذلك عن أن يكون ظناً»[240]. فالظن بناء على هذه المعاني الكثيرة، يمكن حصره في ثلاثة محددات أساسية:

الأول: أنه حالة من العلم تكون بين مرتبتي الشك واليقين.

الثاني: أنه يقوى ويضعف بحسب حالاته، إلا أنه كلما ازداد عن حد المساواة في العلم عن غيره رجح عليه، وخرج من درجة الظن وارتقى إلى مرتبة القطع.

الثالث: أن حالته غير مقطوع بها في ذاتها، وإنما يقطع بها برجحانها بغيرها، من قرائن وأدلة تميل كفتها نحو اليقين.

أما الإمام الشاطبي فقد تميز من غيره بالتوسع المفيد في بيان معنى الظن؛ إذ يقول في معرض رده على المبتدعة: «والظن المراد في الآية[241] وفي الحديث[242] أيضاً غير ما زعموا، وقد وجدنا له محالَّ ثلاثة:

أحدها: الظن في أصول الدين، فإنه لا يغني عند العلماء لاحتماله النقيض عند الظانِّ، بخلاف الظن في الفروع فإنه معمول به عند أهل الشريعة، للدليل الدال على إعماله.

والثاني: أن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل

---

(239) الأنصاري. **الحدود الأنيقة**، مرجع سابق، ص67.

(240) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد. بيروت: مؤسسة الزعبي، ط1، 1392هـ/ 1973م، ص30.

(241) الآية السابقة الذكر.

(242) حديث النبي ﷺ «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»، أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقمه 4849، وأخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش، ونحوها، رقمه 2563، ومالك كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في المهاجرة، رقمه 1616.

مرجح، ولا شك في أنه مذموم هنا، لأنه من التحكُّم، ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس...

والثالث: أن الظن على ضربين: ظن يستند إلى أصل قطعي، وهذه هي الظنون المعمول بها في الشريعة أينما وقعت، لأنها استندت إلى أصل معلوم، فهي من قبيل المعلوم جنسه، وظن لا يستند إلى قطعي، بل إما مستند إلى غير شيء أصلاً وهو مذموم -كما تقدم- وإما مستند إلى ظن مثله، فذلك الظن إن استند -أيضاً- إلى قطعي فكالأول، أو إلى ظني رجعنا إليه، فلابد أن يستند إلى قطعي، وهو محمود، أو إلى غير شيء، وهو مذموم»[243].

يبدو أن ما قرره الإمام الشاطبي رحمه الله، يغني عن غيره في بيان حقيقة الظن، فالظن عنده قسمان في الفروع، غيره في العقيدة وهذا محل الذم:

فالقسم الأول: هو القائم على ترجيح أحد النقيضين بالهوى، دون تأسيس ذلك الترجيح على دليل يقويه وهو مردود.

أما القسم الثاني: فهو القائم على غير دليل قطعي، وهو نوعان:

- مستند إلى غير أصل أولا شيء، فهو مذموم ومردود
- مستند إلى دليل ظني مثله، فإن كان ذلك الظن قائماً على قطعي فيأخذ حكم القطعي المستند عليه، وإن كان على ظني مثله تم الرجوع إليه.

وأختم هذا المبحث الفرعي بنص لأبي إسحاق، يربط فيه بين الدليل وإفادته العلمية إما قطعاً أو ظناً، يقول: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك. وإن كان ظنياً فإما يرجع إلى أصل أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه»[244].

(243) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص158.
(244) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص11.

ب - القطعي وغير القطعي

ويعقد الشاطبي مقارنة بين القطع في الخطاب الشرعي وغير القطعي فيه، مرجحاً المحدد المقاصدي في إنزاله مرتبة القطع أو غير القطع ليسلم الفهم إما من جانب النفي أو الإثبات في التكاليف الشرعية.

فالقطع هو: ما لا يدع مجالاً للنظر، لأن صحيح الأمر فيه قد بدا وظهر، والمعنى فيه واضح ينتمي إلى قسم الواضحات، ولا تجوز مخالفته، يقول أبو إسحاق: «فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً»[245].

وأما غير القطعي فهو ما دخله احتمال يخرجه من دائرة الواضحات «وأما غير القطعي فلا يكون كذلك، إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم وإما إلى الشك»[246].

5 - معنى القطع تفريعاً

يميز الشاطبي بين نوعين من القطع المقصود في المسائل الأصولية، وهما ما يمكن تسميتهما بالقطع العلمي والقطع العملي.

أ - القطع العلمي

وهو ما تحصَّلت إفادته بصحيح النظر في الشريعة بحيث لا يعارضه معارض فرعي ولا يقدح في صحته دليل جزئي. وهذا الضرب من القطع في

(245) المرجع السابق، ج3، ص13.
(246) المرجع السابق، ج3، ص13.

الأدلة والقواعد يتم تحقيقه عبر مسلكين:

الأول: مسلك البحث النصي، ويقصد به استخراج الدلالات العلمية من النصوص اللفظية التي تقطع بوجود الأصل أو الدليل، وهو الذي يعبر عنه الشاطبي بالدليل المعين.

الثاني: مسلك البحث الاستقرائي، وبه يتم اقتفاء المعاني المتضافرة في النصوص الجزئية والأدلة الفرعية حتى تستخلص قواعد وكليات وأصول عامة قطعية، من حيث الدلالة والإفادة والورود في الشريعة، ويعبر عنه الشاطبي بالأصل الكلي.

والقطع المترتب على هذا المسلك، يعدّه أبو إسحاق أبلغ في الدلالة العلمية من الناتج عن المسلك الأول على وجود الأدلة، والكليات في موارد الشريعة، وبيان قطعيتها، بل قد تربى عليه بحسب الإفادة العلمية للأصل المعين لـ«أنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه، بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[247].

ب - القطع العملي

وهو ما يترتب على صحة الدليل من ضرورة إعماله، ووجوب استثماره، بحيث لا يجد الناظر إلى غير الاحتجاج به سبيلاً، كالقطع بوجوب العمل بالخبر المتواتر، أو خبر الواحد، أو الإجماع...، وهو القطع المشهور عند الأصوليين حينما يعبرون مثلاً بأن الإجماع حجة قطعية.

والفرق بين النوعين يظهر في الوظيفة العلمية التي يستصحبها كل واحد منهما، فالأول يحمل بعداً ذا وظيفة دلالية، والثاني ذا وظيفة حكمية. والأكثر توظيفاً واستعمالاً عند أبي إسحاق النوع الأول، وهو المقصود عنده في أغلب

(247) المرجع السابق، ج1، ص27.

المباحث الأصولية، عكس باقي الأصوليين، وقد نبه على هذا الأمر في كتاب الأدلة الشرعية حيث قال: «واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[248] والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون، والله أعلم»[249].

وبعد اعتماده على مسلك البحث الاستقرائي لبعض النصوص الشرعية في الاستدلال على أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، خلص الإمام الشاطبي إلى أن دلالات النصوص المستقرأة تفي بالغرض المطلوب، وتفيد القطع العلمي المرجو منها «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه»[250].

فأما ما ظهر بالاستقراء واتضح فلا مجال يدعو إلى الشك فيه والظن به لأنه قررته آيات متواترة في المعنى الدال على العلم به، وأما هل يجب العمل به وإعماله، ولا يجوز تركه وإهماله؟ فذلك يحتاج إلى بحث دلالي آخر يعتني بالجانب الحكمي فيه، وهو بحثه، واختص به باقي الأصوليين والفقهاء حسب أبي إسحاق؛ إذ قال: «ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه»[251].

رابعاً: مصطلح القصد

تُعدُّ كلمة القصد مصطلحاً مركزياً في فكر الإمام الشاطبي، فعليه تقوم كل

---

(248) سبق تخريجه.
(249) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص18.
(250) المرجع السابق، ج2، ص5.
(251) المرجع السابق، ج2، ص5.

دراساته الأصولية، وعليه تتمحور كل المباحث التي عالجها بالنظر والتحليل، فما المقصود بالقصد عنده؟ وما الذي تميز به في توظيفاته له؟ وما صور استعمالاته له؟

لمقاربة أجوبة عن تلك الأسئلة سأعتمد المحددات الأربعة المستند إليها سابقاً.

1 - معنى القصد تحديداً

القصد لغةً: من قصد يقصد قصداً ومقصداً، والقصد استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النّحل: 9]، قال فيها القرطبي: «استقامة الطريق، يقال: قاصد؛ أي يؤدي إلى المطلوب، ومنها جائر؛ أي: ومن السبيل جائر، أي عادل عن الحق فلا يهتدى به»[252]. ، وقال صاحب زاد المسير: «القصد: استقامة الطريق، يقال طريق قصد وقاصد: إذا قصد بك ما تريد، قال الزَّجاج: المعنى: وعلى الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبرهان»[253].

ويعني أيضاً الاعتدال والوسطية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾ [لقمَان: 19] قال القرطبي: «أي توسط: فيه، والقصد: ما بين الإسراع والبطء؛ أي: لاتدب دبيب المتماوتين، ولا تثب وثب الشطار»[254]، وقال ابن كثير: «أي: امش مقتصداً مشياً ليس بالبطيء المتثبط، ولا بالسريع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين»[255].

والأَمُّ والقصد: الهدف والغاية المراد الوصول إليها[256].

---

(252) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج10، ص81.

(253) الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **زاد المسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1404هـ، ج4، ص432.

(254) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص71.

(255) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص447.

(256) الفيروزأبادي. **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص396.

والمقصود: اسم مفعول؛ أي الذي عني بالقصد، ومن التوابع اللفظية في جانب الصيغة لفعل قصد هناك تقصيد، وهو على وزن تفعيل، كتأصيل دلالة على إلحاق المعنى المقصود بالمتكلم، سواء من جانب الصحة أو من جانب الخطأ.

القصد: مفرد قصود، ومقصد: مفرد مقاصد، وهو مصدر ميمي قد يعبر عن اسم مكان على سبيل المجاز.

واصطلاحاً: فقد أورد الشاطبي في نصوصه لإرادة محل القصد على سبيل التعيين والتحديد، كقوله مثلاً: «ومن ذلك أن المقصد الأول إذا تحرَّاه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة، فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع»[257].

ولم يرد عند أبي إسحاق جمع قصد بصيغة فعول؛ أي قصود، وإنما أوردها على صيغة مفاعل؛ أي مقاصد، الأمر الذي يفسر تلاشي الفروق الدقيقة الاستعمالية بين لفظي القصد والمقصد عنده، يقول: «وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ، كان المتلقي له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع»[258].

أما عند غير الشاطبي فنقف على لفظ قصود. مثال ذلك ما أورده ابن قيم الجوزية في إعلامه حيث قال: «فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ المقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها»[259]، وبحسب الاعتبار الجمعي لا وجه فرق بين قصد ومقصد فيما يفهم من كلامه.

---

(257) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص156.

(258) المرجع السابق، ج2، ص156.

(259) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص94.

ومن ذلك أيضاً ما أورده العز بن عبد السلام في قواعده الكبرى، في النوع الخامس والعشرين من حقوق الله المتعلقة بالقلوب؛ إذ قال: «القصود والنيات والعزوم على الطاعات فيما يستقيل من الأوقات، ... فإذا حضرت العبادات وجبت فيها القصود إلى اكتسابها والنية بالتقرب بها إلى رب السماوات»(260). وقال في قواعده الصغرى: خصص الفصل السادس والسبعين لأعمال القلوب: كالمعارف، والأحوال، والنيات، والقصود(261). وقد ذكر مصطلح القصود أيضاً الإمام المازري في إيضاحه قائلاً: «تقرر عند العقلاء اختلاف مواقع الأفعال في القصود، وكذلك يختلف عندهم أحكام الأوامر والنواهي في القصود»(262).

أما المقصود فلا يختلف كثيراً عن معنى القصد والمقصد على اصطلاح الشاطبي؛ إذ معظم السياقات التي ورد فيها لا يتغير معناها باستبدال بعضها بالآخر، ومن ذلك قوله: «دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطَّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة»(263)، وقال أيضاً: «وهكذا العبادات، فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبُّد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكِّدة للمقصود الأول، وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً»(264).

في حين لم يستثمر الشاطبي مصطلح التقصيد إلا مرة واحدة، وذكرها في

---

(260) ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج1، ص150.

(261) ابن عبد السلام، العز. **القواعد الصغرى، الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط.1، 1416هـ، ص145.

(262) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م، ص225.

(263) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج، ص297.

(264) المرجع السابق، ج2، ص301 - 302.

سياق إلحاق المعنى المقصود بالشارع، من جانب الاحتمال والخطأ في بيان ما أراده الله تعالى، وهذا لايليق بمن ينظر في كلامه -سبحانه- من دون دليل أو شاهد حق، لأن ذلك مدخل إلى الرأي المذموم، يقول أبو إسحاق: «أن يكون على بالٍ من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، القرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا، فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد»[265].

2 - مصطلح القصد ترادفاً

وظَّف الإمام الشاطبي مصطلح القصد توظيفات متنوعة اختلفت بحسب سياقه الإعمالي المخصوص بكلمة القصد أو المقصد، ولتمييزه من غيره ينبغي التفريق ابتداء بين السياقات:

- سياق الإعمال اللغوي: أقصد به المجال الذي استثمر فيه أبو إسحاق، بعض المرادفات اللغوية لمصطلح القصد والمقاربة له في المعنى، كمصطلح النية والإرادة والغاية.
- سياق الإعمال الاصطلاحي: وأعني به: المجال الذي استخدم فيه أبو إسحاق بعض المرادفات الاصطلاحية لمصطلح القصد، وإن لم تقاربه في المعنى اللغوي، كمصطلح الكلية، والمصلحة، والعلة.

أ - سياق الإعمال اللغوي

- **القصد والنية**

النية في اللغة: القصد والإرادة والعزم.

وللتمييز بين مصطلح القصد والنية عند أبى إسحاق لا بد من العودة إلى نصوصه، واستقراؤها يسمح لي بتسجيل ملاحظتين حاكمتين في هذا التمييز:

---

(265) المرجع السابق، ج3، ص318.

أولهما: أن الإمام الشاطبي أورد مصطلح النية حين خصص الحديث عن القسم الثاني من كتاب المقاصد والمتعلق بمقاصد المكلف، ولم يذكره في علاقته مع الشارع، ما يبين تعلق النية بإرادة المكلف على حقيقة النسبة، وبأعماله وتصرفاته على وجه الخصوص، وفي ذلك يقول: «إن الأعمال بالنيات والمقاصد المعتبرة في التصرفات من العبادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[266]، وفي هذا السياق لا يمنع من تساويها مع مصطلح القصد، لأنها تحمل دلالته كما يعبر عن نية المكلف بالقصد، ومن ذلك قوله: «ما ثبت من أن الأعمال بالنيات، وهو أصل متفق عليه في الجملة، والأدلة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع، ومعناه أن مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة معتبرة شرعاً على حال إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة، أما ذلك فالقاعدة مستمرة، وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات»[267].

وما يوضح اختصاص مصطلح النية بالمكلف وتطابقها مع القصد دون غيره عند أبي إسحاق قوله: «فقد مرَّ أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات، وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات»[268]. فبين القصد والنية، إذن، علاقة عموم وخصوص، فالقصد ينسب إلى الشارع والمكلف معاً، والنية لا ترتبط إلا بالمكلف وأعماله.

الثانية: أنه بالنية يتم إلحاق حكم صفة التعبد بالأعمال، وهذا التلازم بين النية والتعبد يسري على المكلف من حيث قصده المعتبر في التصرفات، كما تترتب عليه صحة الأعمال وعدم بطلانها. في حين يختلف أمر النية في

---

(266) المرجع السابق، ج2، ص146.

(267) المرجع السابق، ج2، ص146.

(268) المرجع السابق، ج3، ص251.

عاديّات الأعمال، لكونها لا تُعدُّ من حيث ترتب الثواب إلا بعد قصد الامتثال، وإن عُدّت من حيث الصحة في الظاهر، يقول أبو إسحاق: «وأما الأعمال العادية، وإن لم يفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية، فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة»(269)؛ أي بمعنى: عدم ترتب الثواب عليها في الآخرة(270)، وإن صحت من حيث قصد الشارع من تشريعها، وذلك بحصول جزء، وهو فائدتها ومصلحتها الدنيوية على العباد.

- **القصد والإرادة**

استعمل الشاطبي معنى الإرادة مرادفاً لمعنى القصد في عدة مواضع للتقارب البَيِّنِ بين اللفظين، وإن جاء هذا الاستعمال في أغلبه في صيغة مفعول؛ أي مراد للدلالة على المقصود في السياق، من ذلك قوله: «لأن الله تعالى يقول: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النِّسَاء: 78]، والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يخصوا بفهم مراد الله من الكلام»(271)؛ أي: المقصود أو القصد من الكلام. وقال في جانب آخر في قوله تعالى: ﴿قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [السَّجدَة: 9]، «والشكر: ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر، فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب»(272)؛ أي: القصد من دلالة الآية.

فالمراد والقصد والمقصود بمعنى واحد عند الشاطبي، وقد قال في نص آخر: «كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبَّر عنه، وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل»(273).

---

(269) المرجع السابق، ج3، ص250.
(270) انظر: مبحث الصحة والبطلان من المرجع السابق، ج1، ص216.
(271) المرجع السابق، ج3، ص286.
(272) المرجع السابق، ج1، ص291.
(273) المرجع السابق، ج3، ص310.

- **القصد والغاية**

من المصطلحات المرادفة لكلمة القصد، هناك مصطلح الغاية الدال على الهدف والمراد، من ذلك قوله في شروط النظر القرآني المفيد: «فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد، إلا بعد كمال النظر في جميعها»[274]. وقال في موضع آخر وهو يتحدث عن مسألة خصوصية الشريعة في التكليف بحسب مفهوم الأمية المرتبط بالتقريب والتبسيط من حيث الإدراك العام للجمهور: «لا يصح الخروج مما حُدَّ في الشريعة، ولا تطلب وراءه هذه الغاية، فإنها مظنة الضلال ومزلة الأقدام»[275]. فتجاوزُ النظر إلى أبعد ما وضعت له الشريعة، التي تنبني على إجراء غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، تجاوزٌ للقصد الشرعي في التعلق بالأحكام.

- **القصد والابتغاء**

وعبَّر أبو إسحاق عن القصد بمصطلح الابتغاء الدال على الإرادة والطلب، فقال وهو يؤسس لقاعدة علمية مقاصدية على الشاكلة المنطقية المتضمنة للقياس المنطقي بمقدمتيه ونتائجه: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعملها في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[276].

وفي نظره في معنى الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران: 7]، اعتبر الزائغين في اقتباسهم الأحكام الشرعية مخالفين للقصد الشرعي، لأنهم يقصدون الفتنة، ولا يريدون تنزيل الدليل وفق غرضه سبحانه، قال رحمه الله: «ويظهر هذا المعنى في

(274) المرجع السابق، ج3، ص310.
(275) المرجع السابق، ج2، ص69.
(276) المرجع السابق، ج2، ص252.

الآية الكريمة، فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع، لتكون لهم حجة في زيغهم»[277].

ب - سياق الإعمال الاصطلاحي

- القصد والكلية

جرى اصطلاح الشاطبي على القصد أو المقصد حسب السياق الإعمالي عنده بالكلية وفق المعنى الإفرادي، وبالكليات وفق المعنى الاجماعي، وهو اصطلاح خاص بالنظر إلى خصائص المسمى المقصود الذي يندرج تحته ما لا ينحصر من الأحكام الفرعية والجزيئات الخاصة، وقد تبين هذا الأمر بتصريحه في المقدمة الأولى، حين بحث مسألة القطع في الأصول، فقال: «إذ لو تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات»[278]، وهذه الموصوفات الثلاثة هي التي يطلق عليها اسم المقاصد في مشروعه الأصولي. ويزداد الأمر وضوحاً إذا ما ربطنا قوله هنا بقوله هناك في بداية كتاب المقاصد حيث يقول: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، الثالث: أن تكون تحسينية»[279]. وقال في موضع آخر: «هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات»[280]، وقال أيضاً: «إن حفظ النفوس مشروع، وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه، ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس، فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد»[281].

---

(277) المرجع السابق، ج3، ص57.
(278) المرجع السابق، ج1، ص20.
(279) المرجع السابق، ج2، ص7.
(280) المرجع السابق، ج2، ص40.
(281) المرجع السابق، ج2، ص45.

- **القصد والمعنى**

ومن المرادفات الأخرى الجارية اصطلاحاً مجرى القصد عند الشاطبي، مصطلح المعنى الدال على روح النص ومراده، يقول في هذا المعنى: «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»[282]، ومن عباراته أيضاً، الموحدة بين معنيي المصطلحين، ما مهد به إحدى المسائل، حيث قال على صورة قاعدة شرعية: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[283].

وجواباً على إشكال الطرق المعتمدة في معرفة المقاصد الشرعية يقرر في البداية مذهب الظاهرية في المسألة، ويعدّه قائماً على «أن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح»[284].

وفي السياق نفسِهِ قال مرادفاً بينهما: «ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة فى الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[285].

- **القصد والعلة**

من المصطلحات النادرة التي أفردها الشاطبي بالتعريف والبيان مصطلح

---

(282) المرجع السابق، ج2، ص292.
(283) المرجع السابق، ج2، ص228.
(284) المرجع السابق، ج2، ص297.
(285) المرجع السابق، ج2، ص66.

العلة، لصلته المباشرة بالمقاصد والمصالح، يقول: «وأما العلة فالمراد بها الحِكَمُ والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التى تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها كانت ظاهرة أو غيرظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»[286].

وهو بهذا التقرير يرى أن العلة غير الوصف الظاهر المنضبط، كما تقرر عند الأصوليين، بل قصر ذلك في السبب، أما العلة فهي الحكمة والمصلحة دون اشتراط لمسألة الظهور والانضباط، وبناء على هذا الفهم فإن العلة تفسر بالمصلحة والمفسدة المقصودة من الحكم، لأن البحث في المقاصد هو بحث في العلل التي هي مقاصد الأحكام[287].

وتبعاً لذلك يستنتج الأستاذ الريسوني أنه «على أساس هذا المعنى الأصلي لمصطلح العلة، تفرع مصطلح التعليل بمعناه العام، وهو تعليل أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد، والحقيقة أننا لو أردنا أن نضع لمصطلح التعليل مرادفاً واضحاً، يناسب موضوع المقاصد، ... لكان هذا المرادف هو: مصطلح «التقصيد»، لأن تعليل الأحكام -في حقيقته- هو تقصيد لها؛ أي تعيين لمقاصدها، فالتعليل يساوي التقصيد»[288].

- **القصد والمصلحة**

يرادف القصد أيضاً مصطلح المصلحة لدى الشاطبي، ويفهم ذلك من عدة نصوص أثبتها في عدة مواضع، يقول مثلاً: «إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب»[289]، والمصالح

(286) المرجع السابق، ج1، ص196.
(287) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص12.
(288) المرجع السابق، ص13.
(289) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص76.

المقصودة هنا هي المقاصد الشرعية، أو التي عبر عنها بالكليات كما سبق، ويوضح هذا قوله: «مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لاتختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها»[290].

- **القصد والحكمة**

كثيراً ما يستعمل الشاطبي مصطلح الحكمة تعبيراً عن مقصود الشارع من تشريع الحكم، وهو من المرادفات الأصيلة التي استخدمها الفقهاء في لسانهم التداولي، ومن النصوص المشيرة إلى ذلك الاستعمال قول الشاطبي: «فإذا قلنا: الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المدين إلى ما يؤدي به دينه، وقد تعين ما فيما بيده من النصاب، فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت، وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص، فإنها تضمنت علة تخل بحكمة القتل العمد العدوان...»[291].

وبين القصد والحكمة[292] فرق يفصل بينهما من حيث العموم والخصوص، لأن «المقصد أعم من الحكمة، وهي أخص منه، فمقصد الشارع لا ينحصر فيما عيَّنه الفقهاء حكمة من تصرف ما، قولي أو فعلي، بل هو أعم من ذلك، لأنه يعبر عن مراد الشارع في كل زمان، ومكان، وحال»[293]، وذلك ما يستشف من نص الشاطبي.

---

(290) المرجع السابق، ج2، ص41.
(291) المرجع السابق، ج1، ص196.
(292) لمزيد من الاطلاع ينظر:
- أبو مؤنس، رائد نصري جميل. **منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1428هـ / 2007م، ص 84.
(293) الرفعي، عبد السلام. **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط1، 2004، ص29.

- **القصد والباطن**

عبر الشاطبي أيضاً عن القصد بمصطلح الباطن، بل قرنه بالمقصود تارة وبالمراد تارة أخرى، فقال في بيان معنى الباطن: «وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد، والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله»[294]، وفي التفريق بينه وبين الظاهر يقول: «المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه»[295]، وقال في موضع آخر: «المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه، ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]، وفي الأخرى: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون: 78] والشكر ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد، فهو الذي فهم المراد من الخطاب وحصل باطنه على التمام»[296].

فمفهوم الباطن بهذا المعنى الذي ربطه الشاطبي بالمراد والمقصود هو عكس المفهوم الذي اصطلح عليه الباطنية من خلط ذلك باعتبارات تأويلية بعيدة عن المطلوب، فيقول: «وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان: أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، والثاني: أن يكون له شاهد نصاً، أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته معارض... وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن، لأنهما موفران فيه، بخلاف ما فسر به الباطنية فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر، فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النَّمل: 16]، إنه الإمام ورث النبي علمه...»[297].

---

(294) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص289.
(295) المرجع السابق، ج3، ص290.
(296) المرجع السابق، ج3، ص291.
(297) المرجع السابق، ج3، ص295.

3 - معنى القصد تقابلاً

تتعدد المصطلحات المقابلة للقصد، التي استعملها أبو إسحاق، ومن ذلك كلمة: العبث، والهزء، والهوى، وكذا اتباع الشهوات، ثم الظاهر. ولأن المفاهيم تزداد تمييزاً وتحديداً بمعرفة أضدادها ومقابلاتها، سأركز في بيان هذا المستوى على أقواها دلالة على المعنى المقابل.

أ - القصد والعبث

قال الجرجاني: «العبث: ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، وقيل: ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله»[298]، وذكرت كلمة العبث في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، قال الطبري في تفسيرها: «أفحسبتم أيها الأشقياء أنا إنما خلقناكم إذ خلقناكم لعباً وباطلاً، وأنكم إلى ربكم بعد مماتكم لا تصيرون أحياء فتجزون بما كنتم في الدنيا تعملون»[299]، وقال ابن كثير: «أي: فطنتم أنكم مخلوقون عبثاً بلا قصد وبلا إرادة ولا حكمة لنا، وقيل: العبث: لتلعبوا وتعبثوا ...»[300].

ومن الطبيعي أن يورد الشاطبي بعض الألفاظ المقابلة للقصد، لكونه يشتغل على منهج استدلالي نقدي يتطلب منه نفي النقائض والأضداد، كما وجب عليه إثبات أصول المعاني ومرادفاتها.

وقد ذكر مصطلح العبث بمعانٍ متعددة، اختلفت بحسب السياقات الإعمالية لنقيض القصد، وسأعرض مجمل هذه المعاني بحسب سياقاتها.

- **العبث نقيضا لمراد الشارع**

ذكر الشاطبي مصطلح العبث نقيضاً للقصد بمعناه المرادف لمراد الشارع،

---

(298) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص168.

(299) الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج18، ص63.

(300) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص260.

وقد جاء ذكره في هذا السياق على لسان معترِض، فالنص للشاطبي، ووجه الخلاف لا يتعلق به وإنما بأمر آخر، قال: «والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن إيقاعه عبث، فيلزم أن يكون القصد إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال، فكل ما لا يلزم عنه محال، وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع»[301].

- **العبث نقيضاً لنية المكلف**

كما تحدث عن لفظ العبث بوصفه معارضاً لنية المكلف وقصده، ويظهر ذلك في قوله: «العامل لأجل أن يُحمَد أو يُعظَّم أو يُعطى، فهذا عامل على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم، وأيضاً فإن عمله أصالة إذ لا إخلاص فيه فهو عبث، وإن فرض خالصا لله، لكن قصد به حصول هذه النتيجة، فليس هذا القصد بمقو للإخلاص لله، بل هو مقو لترك الإخلاص»[302].

- **العبث نقيضاً للحكمة**

وقد وظَّف كلمة العبث ضمن المعاني المقابلة لمصطلح القصد الدال على الحكمة، وفي هذا المعنى يقول أبو إسحاق: «وأيضاً فإن هذا العمل يُصيِّرُ ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة عبثاً، لا حكمة له، ولا منفعة به، وهذا مناقض لما ثبت فى قاعدة المصالح، ومنها معتبرة فى الأحكام، وأيضاً فإنه مضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود صار مقتضياً شرعا لمسببه...»[303].

- **العبث نقيضاً للمعنى والفائدة**

وقد اعتبر أبو إسحاق العبث من مقابلات المعنى والفائدة، حيث قال: «إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين كان وضعها في

(301) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص93.
(302) المرجع السابق، ج2، ص304.
(303) المرجع السابق، ج1، ص206 - 207.

الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف، وقد فرضناه واجباً، فليس بمباح فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً؛ إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلف»[304].

ب - القصد والهزء

الهزء والهزؤ: السخرية[305]، والاستهزاء هو: ما أريد به غير ما قصد به من حكم وفوائد، قال الشاطبي في ذلك: «ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [التّوبَة: 65]، والاستهزاء بما وضع على الجد مضاد لحكمة ظاهرة»[306]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوٗا وَلَعِبٗاۚ﴾ [المَائدة: 58]، قال ابن كثير: «وذلك بأنهم قوم لا يعقلون معاني عبادة الله وشرائعه»[307]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البَقَرَة: 231]، قال أبو إسحاق في معنى الآية: «والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله، ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا إظهار الإسلام غير ما قصده الشارع»[308].

وقال في موضع آخر: «وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارّتها، بأن يطلقها ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها»[309].

ت - القصد والظاهر

مصطلح الظاهر من مقابلات القصد التي استعملها الشاطبي بحسب معانيه في السياق الخاص.

---

(304) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص123.
(305) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج1، ص183.
(306) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص254.
(307) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص73.
(308) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص254.
(309) المرجع السابق، ج2، ص289.

- **الظاهر نقيضاً للباطن**

من المعاني المرادفة لمصطلح القصد عند أبي إسحاق، الباطنُ، وقد استعمل في هذا السياق كلمة الظاهر للدلالة على مقابل القصد، ومن ذلك ما جاء في حديثه عن ظاهر الخطاب القرآني وباطنه وما نجم من اختلاف فيه، حيث يقول: «فقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البَقَرَة: 26]، ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر، الذي هو لهو ولعب، وظل زائل، وترك ما هو مقصود منها، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى، وهذا هو باطنها على ما تقدم من التفسير»[310].

- **الظاهر نقيضاً للمراد**

واستعمله في دلالة مخالفة للقصد المرادف للمراد، ويتحدد ذلك في قوله: «فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه»[311]، ومثل ذلك المعنى قصده من الظاهر في قوله: «وقال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النِّسَاء: 82]. فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به، لأنهم عرب، والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف ألبتة»[312].

- **الظاهر نقيضاً للمعنى**

كما أعطى للظاهر مفهوماً مقابلاً للمعنى، ويستشف ذلك مما قاله في المسلك الأول من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة؛ إذ قال: «وحاصل

(310) المرجع السابق، ج3، ص288.
(311) المرجع السابق، ج3، ص288.
(312) المرجع السابق، ج3، ص286.

هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص»[313].

وقال في المسلك الثاني الذي قسمه إلى ضربين: «الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة... والضرب الثاني بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق»[314].

ث - القصد والهوى

كل تصرف لم يراعِ فيه المكلف قصد الشارع، ولم يوافقه، فهو تصرف وفق الهوى حسب أبي إسحاق واتباع للشهوة، لأنه خلاف مراد الشارع من جهة، ومن جانب مصلحته من جهة ثانية.

- الهوى نقيضاً للمراد

من أضداد القصد الأساسية عند الشاطبي مصطلح الهوى، فهو يرى أن تصرفات المكلف القائمة وفق هواه دون اعتبار مراد الشارع وقصده من التشريع باطلة من أساسها، لذلك فإنه «كثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة، فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء، سواء أكان في نفسه شاقاً، أم لم يكن، لأنه يصده عن مراده ويحول بينه ومقصوده»[315].

- الهوى نقيضاً للمصلحة

قد يكون اتباع الهوى خروجاً عن المقصود، وذلك بالتصرف على خلاف

(313) المرجع السابق، ج2، ص297.
(314) المرجع السابق، ج2، ص297.
(315) المرجع السابق، ج1، ص248.

الحِكَم والمصالح المبثوثة في الأحكام؛ لذلك يرى أبو إسحاق: «أن المصالح الدينيَة والدنيوية لا يحصل معها الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الإعراض، وما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح»[316]، كما أن وضع الشريعة لمصالح العباد إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم[317]، وقال أيضاً: «المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم، لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد، فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح»[318]، «ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم، لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال»[319].

4 - معنى القصد تفريعاً[320]

يقسم الإمام الشاطبي القصد بحسب النظر الأصولي إلى فروع متعددة يمكن إجمالها في ثلاثة أقسام أساسية:

القسم الأول: من حيث مصدر القصد.

القسم الثاني: من حيث اعتبار القصد.

القسم الثالث: من حيث طبيعة القصد.

---

(316) المرجع السابق، ج2، ص130.
(317) المرجع السابق، ج2، ص131.
(318) المرجع السابق، ج4، ص160 - 161.
(319) المرجع السابق، ج4، ص94.
(320) لمزيد من التفصيل في استبانةِ تفريعات القصد، انظر:
- العلَمي. **منهج الدرس الدلالي**، مرجع سابق، ص307.

أ - من حيث المصدر

يفرِّع أبو إسحاق القصد بحسب مصدره إلى فرعين: قصد الشارع، وقصد المكلف.

قصد الشارع: وهو ما تعلق بمراد الشارع من وضع الشريعة عى سبيل الإجمال، من جهة قصده في وضعها ابتداءً، وجهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع هي التي تشكل الشطر الأهم الذي قامت عليه نظرية المقاصد عنده، لكونها تحكم الأهداف والغايات الكبرى للشريعة، والبحث في العلل والمعاني من أحكامها.

قصد المكلف: والمقصود به نية المكلف بأحكام الشريعة في تصرفاته وأعماله، ومدى موافقتها لقصد الشارع، الذي يمثل المعيار الرئيس لكل قصد من جانب المكلف، ولأن «المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفاسد وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يُقصَدُ به أمر فيكون عبادة، ويُقصَدُ به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يُقصَد به شيء فيكون إيماناً، ويُقصَد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو للصنم»[321].

ب - من حيث الاعتبار

أما من حيث الاعتبار فالقصد له: اعتبار أصلي، واعتبار تبعي:

قصد أصلي: وهو ما يهدف إلى حفظه الشارع بمقتضى عبودية المكلف وإن لم يراع فيها نصيبه من الحظ، يقول أبو إسحاق: «المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة، فأما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظَّ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة فى كل مِلَّة، وإنما قلنا إنها لا

---

(321) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص134.

حظّ فيها للعبد، من حيث هي ضرورية، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»[322].

قصد تبعي: وهو ما راعاه الشارع من مصلحة في حظ المكلف بناء على حفظ المقصود الضروري الأصلي، كالاستمتاع للمباحات، ونيل الحظوظ للتمتع بها عن طريق التكليف بالأصلي، فصار بذلك هذا القصد خادماً للقصد الأصلي ومُكَمِّلاً له، فإذن «فالمقاصد التابعة هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبِلَ عليه من: نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات»[323].

ت - من حيث الطبيعة

ينقسم القصد من حيث طبيعته الأصلية عند الشاطبي إلى ضربين: قصد تكويني، وقصد تشريعي تكليفي، وقد نبَّه على الغلط الناتج عن عدم إدراك الفرق بين الضربين فقال: «ولأجل عدم التنبُّه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً، وأثبتها في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك، وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين»[324].

فما المقصود بالقصد التكويني والقصد التشريعي؟ وما الفرق بينهما؟

قصد تكويني قدري: وهو ما أرادَ الله -عز وجل- إيقاعه أو عدم إيقاعه في الأزل ابتداءً «وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء»[325]، ولهذا الضرب من القصد مجال النظر في علم الكلام

(322) المرجع السابق، ج2، ص134.
(323) المرجع السابق، ج2، ص136.
(324) المرجع السابق، ج3، ص92.
(325) المرجع السابق، ج2، ص23.

خصوصاً، ولا مدخل له في علم أصول الفقه، وهو مرتبط بمذهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[326]. وأبو إسحاق لا يقصد بكلامه قصد الشارع في دراساته، وإنما يقصد الضرب الثاني: القصد التشريعي التكليفي. وقد بَيَّنَ هذا الأمر بنصوص قرآنية تدل على المعنى القدري التكويني، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125].

قصد تشريعي تكليفي: أما القصد التشريعي التكليفي فهو ما يريد الله -عز وجل- أن يقوم به العبد ويرضاه منه، وما يريد منه الكف عنه وتركه من المنهيات، يقول أبو إسحاق: «ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرضاه، ويجب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك يجب ترك المنهي عنه ويرضاه»[327].

وهو المراد من إطلاقات الشاطبي للفظ القصد المضافة إلى الشارع، يقول: «فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير، وهي إرادة التكليف»[328]، وهو الذي اعتاد علماء الأصول على تعيينه في خطاباتهم، وتخصيصه بالدراسة والبحث في مصنفاتهم، وهنا يضيف أبو إسحاق: «وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا: إرادة التكليف ويعنون بالمعنى الثاني الذي يجري بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولامشاحة في الاصطلاح»[329].

ومن النصوص القرآنية التي استدل بها على ورود معنى هذا الضرب من القصد قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: 185]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المَائدة: 6].

---

(326) المرجع السابق، ج2، ص23.
(327) المرجع السابق، ج2، ص23.
(328) المرجع السابق، ج3، ص93.
(329) المرجع السابق، ج3، ص92.

والفرق بين القصدين يتمثل في مدى استلزام الأمر مع كل معنى من معاني الإرادة؛ أي: التكوينية القدرية والتشريعية التكليفية، فالقصد لا يستلزم أمراً أو طلباً لفعل شيء، أو نهيا لعدم فعل شيء، في حين يستلزم ذلك الثاني ضرورة، لأن من معانيه التشريعية إلزام المكلف بالفعل أو الترك «فالله -عز وجل- أمر العباد بما أمرهم به فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر، إذ الأمر، يستلزمها، لأن حقيقة إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تُصوِّر له معنى مفهوم»[330]، وهذا عكس القصد الأول: «التكويني القدري» الذي لا يستلزم أمراً؛ لأن إرادة الشيء مع النهي عن إتيانه وعدم إرادته مع الأمر به لا تليق وضرب من المحال، يقول الشاطبي: «والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر، فقد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد»[331].

ويلتقي القصد القدري مع القصد التشريعي في مسألة دقيقة، وهي عدم انفكاك المعنى القدري عن إرادة الإلزام، من حيث استحالة ورود وقوع الأمر مع عدم إرادة الإلزام به، وكذا المقابل أيضاً، يقول رحمه الله: «وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول، وهو القدري، ولم يُعِنْ أهل المعصية فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول»[332].

خامساً: مصطلح العام

1 - مفهوم العام ودلالته الأصولية

العام في اللغة: شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه

---

(330) المرجع السابق، ج3، ص91.
(331) المرجع السابق، ج3، ص91.
(332) المرجع السابق، ج3، ص91.

قولهم: يعمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم[333]، وأصله: الاستيعاب والامتناع[334].

وفي الاصطلاح عرفه الأصوليون، بأنه: ما عم شيئاً منه فصاعداً[335]، وقيل: هو كون اللفظ مستغرقاً لكل ما يصلح له[336]، وعُرِّف بأنه: «ما تناول أفراداً كثيرة متفقة الحدود على سبيل الشمول»[337].

فهذه التعريفات الأصولية، على تعددها، تشترك معانيها في إحدى أهم خصائص العام، وهي خاصية الشمول أو الاستغراق؛ أي أن إطلاق لفظ العام يكون لما يندرج تحته عدد كبير صالح للدخول تحت كليته، على سبيل الإحاطة ليأخذ حكمه.

أما دلالة العام الأصولية فقد جرت تقسيمات الاستعمال الأصولي بالنظر إليها إلى ثلاثة أنواع:

الأول: عام يدل دلالة قطعية على عمومه باتفاق الأصوليين، وهذا النوع هو الذي اقترنت به قرينة عقلية أو لفظية، أو عرفته بنفي عند احتمال

---

(333) الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البدري. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط4، 1414هـ/ 1993م، ص197.

(334) البغدادي، صفي الدين عبد المومن بن عبد الحق الحنبلي. **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، مختصر تحقيق الأمل على علمي الأصول والجدل، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م، ص66.

(335) الجويني. **الورقات في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص56.

(336) التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الملكي. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م، ص59. وانظر أيضاً:
- السمعاني، أبو المظفر منصور محمد بن عبد الجبار. **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: مركز البحوث والدراسات. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى البار، ط1، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص127.

(337) سويد، محمد أمين. **تسهيل الحصول على قواعد الأصول**، تحقيق: مصطفى سعيد الخن، دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ/ 1991م، ص85.

التخصيص، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 231]، وقوله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الرّعد: 16].

الثاني: عام يدل دلالة قطعية على الخصوص باتفاق أيضاً، وهو الذي تصحبه قرينة تصرفه عن دلالة العموم إلى إرادة الخصوص، كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾ [النِّسَاء: 75]، فالمراد بالظالمِ أهلها: غير المسلمين من أهل القرية، لا كل سكانها.

الثالث: عام اختلف الأصوليون في دلالته، هل هي قطعية أم ظنية؟، وهو ما يُصطلَح عليه بالعام المطلق المجرد «أي: أطلق عن قرينة تمنع من إرادة تخصيصه، وعن قرينة تنفي دلالته على العموم، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البَقَرَة: 228]»[338].

وهذا النوع الأخير من العام، هو المعني في هذا المطلب؛ لثلاثة اعتبارات:

- لأن مسلك فهم العام وإدراك دلالته تناسب دليل الاستقراء عند الشاطبي من حيث الشمول والاستغراق.
- لكون الشاطبي قد بنى رأيه بخصوص العام المطلق على فهمه واستدلاله الاستقرائي.
- لأن الإمام الشاطبي انفرد بموقفه[339] عن المالكية، من مسألة العام المطلق، وتمسك برأي الأحناف، وهذا ما سيتم بيانه في الصفحات المقبلات بإذن الله تعالى.

---

(338) بدران، بدران أبو العينين. **أصول الفقه الإسلامي**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984م، ص387.

(339) وهذا ما دفع الشيخ محمد المنوني رحمه الله، للردِّ عليه انظر:
- المنوني، محمد. "بين تفكير أبي إسحاق الشاطبي وابن خلدون". **حوليات**. مراكش: كلية اللغة العربية. ع1 (1421/ 1992)، ص68.

2 - دلالة العام المطلق عند الأصوليين

انقسم الأصوليون في مواقفهم من دلالة العام المطلق المجرد عن القرائن المعيِّنة له إلى اتجاهين رئيسيْنِ: اتجاه يمثله الجمهور واتجاه تمثله الحنفية، وإلى جانبهم إمامنا الشاطبي.

أما الجمهور، من الشافعية[340] والمالكية[341] والحنابلة، فذهبوا إلى أن دلالة العام على أفراده دلالة ظنية، فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، سواء العام إذا خُصِّص، أو العام الذي لم يُخصَّص[342].

وحجتهم في ذلك «أن استقراء النصوص الشرعية التي وردت فيها ألفاظ العموم دل على أن ما من عام إلا وخصص، وعلى أن العام الذي بقي على عمومه نادر جداً، وما استفيد بقاؤه على عموم إلا من قرينة صاحبته، وإذا كان الشأن الكثير الغالب في كل عام أنه باق على عمومه، فإذا ورد العام مطلقاً عن دليل يخصصه فهو بناء على الكثير الغالب محتمل للتخصص، وعلى هذا فالعام المطلق عن دليل يخصصه ظاهر في العموم لا قطعي فيه»[343].

---

(340) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، 1309هـ، ص56.

(341) الباجي، إحكام الفصول، مرجع سابق، ج1، ص262 - 263.

(342) انظر:

- الصالح، محمد أديب. **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ/ 1993م، ج2، ص107 - 108.
- الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/ 1997م، ص421.
- سلقيني، إبراهيم محمد. **الميسر في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ/ 1991م، ج1، ص311.

(343) خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم، ط 12، 1397هـ/ 1978م، ص183- 184، وانظر أيضاً:

- شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط2، 1398هـ/ 1978م، ص417.

وفي الاتجاه المقابل يرى الحنفية أن دلالة العام المطلق قطعية لا ظنية، بمعنى «أن الحكم الثابت للعام لكل فرد من أفراده يقيناً، ذلك أن دلالة العام عندهم بمنزلة دلالة الخاص»[344]. يقول الإمام السرخسي: «والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً، بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر، إلا فيما يمكن اعتبار العموم فيه، لانعدام محله»[345].

والقطعية المقصودة بالإثبات لدليل العام عند الحنفية هي: «نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، فلا ينتفي احتمال التخصيص مطلقاً، سواء أكان الاحتمال له دليل أم ليس له دليل، إنما ينتفي الاحتمال الناشئ عن دليل»[346].

ومن بين ما احتج به الحنفية أيضاً ما ذكره التفتازاني في التلويح؛ إذ قال: «ولأن عامة خطابات الشرع عامة، فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منها فهم الأحكام بصيغة العموم»[347]، وقالوا أيضاً: لأن «مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة، هذا معلوم، وإرادة المجاز موهوم، والموهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر في حكمه»[348].

وعلى مذهب الحنفية سار الإمام الشاطبي؛ إذ عدَّ دلالة العام المطلق دلالة قطعية تجري مجرى العموم، الذي يوافق أصل الوضع الاستعمالي، يقول رحمه الله: «فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في

---

(344) حمادي، إدريس. **العام وتخصيصه في الاصطلاح** الأصولي، نظرية وتطبيقا، فاس: مطبعة السلام، 1408هـ/ 1988م، ص 227.

(345) السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج1، ص132.

(346) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص158.

(347) التفتازاني، مسعود بن عمر. **التلويح على التوضيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج1، ص40.

(348) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص138. وانظر أيضاً:

- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/ 1974م، ج1، ص30 - 32.

الأصل الاستعمالي، حيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع»[349].

وقد خصص ابن المبارك السجلماسي جزءاً هاماً من كتابه "تحرير مسألة القبول" للرد على مذهب الشاطبي في مسألة العموم، ومن أهم ما جاء فيه قوله: «... وهوالذي أوجب علينا أن نتعرض لكلام أبي إسحاق رحمه الله تعالى، وذكر ما فيه، وذلك أمور:

الأول: كل ما رددنا به على الحنفية في القطع نرد به على أبي إسحاق رحمه الله تعالى...

الثاني: كل دليل فهو دال بشرط السلامة عن المعارض، فالعموم دليل بشرط أن لا يظهر مخصص...

وإذا كان العموم دليلاً بشرط أن لا يظهر مُخصِّص، فمتى يحكم المجتهد بالعموم وقد اتفقوا على أنه يجوز له المبادرة إلى الحكم بالعموم، بل حتى يبحث عن المعارض ويطول خوضه في ذلك حتى يحس من نفسه العجز...، وحينئذٍ يحكم بالعموم، ولا يسعه القطع به، لأنه استند في حكمه به إلى عدم الوجدان، ولا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود...»[350].

والظاهر أن الاختلاف في دلالة العام المطلق بين الأصوليين يعود إلى وجهات النظر التي يؤسس عليها كل اتجاه موقفه، وبذلك يمكن القول: «إن العام المطلق تنازعه عاملان: عامل ما وضع له اللفظ في أصل اللغة من الدلالة الشمولية لجميع أفراده، وعامل عرف الاستعمال الشرعي، حيث ثبت باستقراء العمومات الواردة في القرآن والسنة، أن الشارع غالباً ما يريد به الخصوص»[351].

---

(349) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص216.

(350) السجلماسي، أحمد بن المبارك. **تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول**، تحقيق: الحبيب عيادي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 41، ط1، 1999م، ص233.

(351) حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص86.

وقبل ذكر مستندات الإمام الشاطبي وحججه يجدر التنبيه على مسألة مهمة، وهي أن الإمام الشاطبي يتحدث عن العام المطلق الثابت من جهتين:

أحدهما: العام الوارد بصيغة لفظية، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

ثانيها: العام الثابت باستقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، وهذا يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ[352].

وقد بنى موقفه من العام المطلق على حجج[353]، منها:

- أن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها العمومات، والقول بظنيتها أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفاً فيه وهذا لا يليق.
- أن القول بظنية العموم إبطال للكليات القرآنية، وإسقاط للاستدلال بها جملة، إلا من جهة التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي ذلك توهين للأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد عليها.
- أن القضاء بظنية العام مخالف لكلام العرب، ومخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللسان.
- أن ذلك مخالف -أيضاً- لقصد الشارع من تشريعه في موارد الأحكام.
- أن توهين النظر للعام لا يناسب ما عُلِمَ من أن النبي ﷺ الذي بعث بجوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً على وجهٍ هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات.

3 - التناسب الدلالي بين العام المطلق والاستقراء

من نظر فيما أثبته الإمام الشاطبي في باب العموم والخصوص من مسائل

(352) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.
(353) المرجع السابق، ج3، ص215 - 216.

وبيانات، سيستوقفه ذلك التداخل الواضح بين دلالة العام، ودلالة الاستقراء الذي اعتمده.

ولم يكتف في بيان ذلك التناسب باستثمار الاستقراء لمواقع المعنى، لتحديد قطعية النصوص العامة واطرادها كما قال: «العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الفقه وتكررت في مواطن بحسب الحاجة إليها من غير تخصيص فهي مجراة على كل حال، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل. والدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء المِلَّة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه، من غير استثناء ولا طلب مُخصِّص»[354]، بل تجاوز ذلك إلى حد المطابقة المطلقة لمآَ عدَّ الكليات الاستقرائية كالمنصوص عليها بصيغة عامة، «إذ صار عنده [كما يقول] ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص عليها بصيغة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟»[355]

فأين يتجلى، إذن، هذا التناسب بين الدليلين، الذي كان من أهم البواعث العلمية على انتهاج مسلك الاستقراء عند الشاطبي، ليتوخى القطعية في نتائجه الأصولية؟

سأقف عند أربع عناصر أراها جوهرية في بيان ذلك التناسب بين دلالة العام المطلق ودلالة الاستقراء:

أ - الاستغراق والشمول

وتجدر الإشارة هنا والتذكير بالملاحظة التي تم إثباتها عقب تعريفات العام الأصولية، وهي اشتراكها في معنى واحد هو الاستغراق، والاستغراق كما عرَّفه الجرجاني هو: «الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء»[356].

(354) المرجع السابق، ج3، ص226.

(355) المرجع السابق، ج3، ص226.

(356) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص32.

فإذا كان العام شاملاً لكل ما يصلح له، مستغرقاً لكل ما يدخل تحت حكمه، فإن الاستقراء لا يبتعد عنه في هذه الصورة الاستغراقية للأفراد والجزئيات.

وقد وضح الإمام الشاطبي هذا الوجه من التناسب، لمَّا كان بصدد الحديث عن طرق إثبات صيغ العموم فقال: «بأن الاستقراء هكذا شأنه، فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام: إما قطعي، وإما ظني... فإذا تم الاستقراء حكم به في كل فرد تقدر، وهو معنى العموم في هذا الموضع»[357].

ب - تخلُّف الآحاد لا يقدح في القطعية

إن العام المطلق عند الشاطبي يستقي قطعيته من أصل وضعه الاستعمالي الذي وضعه المتكلم، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم ولا يقصده حالة تعميمه لا يُحمَلُ لفظه عليه، وأن ما يتوهم خروجه واستثناؤه لا يقدح في عموميته القطعية، يقول رحمه الله: «فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان»[358].

إن من الثوابت السننية إجراء العموم على العادة الخلقية التي هي بطبيعتها نسبية لا مطلقة، عادية لا كلية، وتخلُّف الجزئي عنها لا يخرم قطعيته، لأنه «لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي الذي لا يتخلف عنه جزئي ما»[359].

وهذه النصوص التي تجري مجرى العموم المطلق، وإن ظهر منها كونها

---

(357) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.
(358) المرجع السابق، ج3، ص202.
(359) المرجع السابق، ج3، ص198.

أغلبية لا تسري على بعض الحالات الاستثنائية، واردة في الشريعة وكثيرة: «ألا ترى أن وضع التكاليف عام، وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف، لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام؛ لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران»[360].

والكلام قريب مما أشار إليه الإمام السرخسي في أصوله، حينما كان يؤصِّل لقطعية دلالة العام المطلق المجرد، فقال: «ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله، ولكن اعتدال الحال باطن، وله سبب ظاهر من حيث العادة، وهو البلوغ عن عقل، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير، ثم دار الحكم معه وجوداً وعدماً، حتى إنه وإن اعتدل حاله قبل البلوغ، يجعل ذلك كالمعدوم حكماً في حق توجه الخطاب عليه، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجهاً أيضاً لهذا المعنى»[361].

فهذه الخاصية التي ألحقها أرباب العام المطلق اعتبرت أحد الأسس والقواعد التي أقام عليها الشاطبي منهجه الاستدلالي بالاستقراء، لأن الاستقراء نفسه أيضاً مهما حاول مستثمره في علوم الشريعة نشدان التمام فيه والكلية فإنه لا يسلم من اعتراض متخلفات جزئية، وإن كانت على ضرب من الوهم تظهر قادحة في كليته، لكن ذلك لا يقدح في إفادته القطع واليقين في دلالته.

ت - الكلية

إن العام في أصله كلي يشمل كل ما هو تحت مقتضاه، نظراً لصيغته الواردة مورد الكلي المطلق الذي لا يقع عليه استثناء أو تخصيص.

وهذه الخاصية ميز بها الإمام الشاطبي العام المطلق من غيره، فقال: «قد

(360) المرجع السابق، ج3، ص198.

(361) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص140.

ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأُتيَ بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجم: 38] وما أشبه ذلك»[362].

فتحقيق الكلية للعموم عند الشاطبي أمر استقرائي، وكما أنها ترد على العموم الذي هو موضوعنا، فإن الأصول التي انتظمت في الاستقراء تكون أيضاً كلية عامة بالتحقيق، وتجري مجري العام؛ لذلك نجده يقول: «إن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد... وأما كونه يجري مجرى العموم فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنا استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع»[363].

ويظهر وجه التناسب في خاصية الكلية بين دليل العموم ومسلك الاستقراء عند الإمام من خلال تعدد ذكر النص، وتكرره لفظاً أو معنى في أماكن مختلفة، من دون ورود ما يقيده أو يخصصه أو ما يفهم منه معنى قادحاً في كليته، يقول وهو يستدل على كلية وعمومية ذم البدع والمحدثات من دون استثناء: «إذا جاء في الأحاديث المتعددة والمكررة في أوقات شتى، وبحسب الأحوال المختلفة، أن كل بدعة ضلالة وأن كل محدثة بدعة، وما كان نحوه من العبارات الدالة على أن البدع مذمومة، ولم يأت في آية ولا حديث تقييد ولا تخصيص ولا ما يفهم منه خلاف ظاهر الكلية فيها، فدل ذلك دلالة واضحة على أنها على عمومها وإطلاقها»[364].

---

(362) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(363) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص28.
(364) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.

ث - الدلالة القطعية

تُعدُّ هذه الخاصية الدالة على أحد أوجه التناسب الأصولي بين دليل العام ومسلك الاستقراء تتويجاً لما سبق إثباته من الخصائص المشتركة بينهما.

ومنـزع الإمام الشاطبي إلى قطعية العام في دلالته يرجع بالأساس إلى تفسير الصيغ الظاهرة حسب الوضع الاستعمالي الذي لا يتطرق إليه احتمال أو استثناء حقيقيّان لا وهميّان، وإلى الاستدلال بمسلك الاستقراء، فهذا ما ينطبق أيضاً على الكليات الاستقرائية العامة، فإذا ثبت القطع في الأولى، ووجوه التشابه قائمة، فإنه يثبت أيضاً في الثانية، «لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك فإنه معرض لاحتمالات يجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض فيه»[365].

وإجمالاً، إذا ثبت أن العام المطلق، سواء أكان لفظياً أو معنوياً، أو له صيغة مخصوصة أم لا، فإنه يفيد في دلالته القطع، لاعتبارات الوضع اللغوي أو البناء الاستقرائي؛ أي «أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل فيه صيغة عموم أو لا، بناء على أنَّ الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم»[366].

وإذا اثبت أيضاً حصول ذلك التناسب في خصائص لها أهميتها، من استغراق للأفراد والجزئيات، وكلية ثابتة لا يقدح فيها آحاد متخلفة أو أعيان تطرق إليها احتمال، فإن خاصية الدلالة القطعية لازمة أيضاً، وواردة بقوة عند كل من دليل العام ودليل الاستقراء.

تلك، إذن، أهم وجوه التناسب بين الدليلين، المسهمة في نزوع الإمام الشاطبي إلى اختياره المنهجي في النقد والاستدلال.

---

(365) المرجع السابق، ج1، ص99.

(366) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص194.

نتائج الباب الأول

بعد الفراغ من عرض فصول هذا البابِ ومباحثهِ يمكن التذكير -في إيجاز- بأهم الملاحظات والنتائج المستفادة منه، وسأجملها على النحو الآتي:

الأولى: تتمثل في تنوع المجالات الأصولية التي استثمر فيها أبو إسحاق المنهج النقدي تحقيقاً وتصحيحاً وتقويماً، من مجال الأدلة الأصولية والقواعد الكلية، إلى مجال المصطلحات الأصولية، مروراً بالمقاصد الشرعية.

الثانية: أن الإمام الشاطبي قد حسم من جهته الخلاف الحاصل بين الأصوليين في قطعية أصل المصالح المرسلة، مستنداً في إثبات قطعيتها إلى مسلك النقد الاستقرائي للنصوص الشرعية في مظانها، ليفند بذلك مزاعم بعض الأصوليين القادحين في أصل المصلحة المرسلة، والمتهمين للمالكية بعدم استنادهم في إعمالها إلى أدلة شرعية معتبرة.

وتبين أن المصلحة المرسلة إنما هي أصل شرعي ملائم لتصرفات الشارع، يعود في أساسه إلى مجموع أدلة استقرائية، يجمعها الشارع في جنس كلي معتبر، وإن لم يشهد له أصل معين.

الثالثة: أنه قد أقام الدليل على صحة اعتبار أصل سد الذرائع في الشريعة، وأن الأئمة كلهم يقولون به وإن اختلفت طرائق إعمالهم له، وتعددت مداخل كل واحد في استثماره، وأنه إذا صح خروج بعض الأقوال عن هذا الأصل فلا يقوى على القدح في صحته وقطعيته.

الرابعة: أنه قد تم له القطع بعلمية أصول الأدلة باعتماده على قواعد النقد النزاعي وتتبع مسالكه، تحقيقاً للمسألة بتحديد محل النزاع، وتنقيحه، وبيان سبب النزاع فيه، ليختم تحقيقه بتحرير محل النزاع.

الخامسة: أن الكليات الضرورية عند الإمام الشاطبي، ثابتة بالدليل القطعي المناسب، والوحيد في مجاله، وهو دليل الاستقراء -في ظل غياب الدليل الخلاص للمسألة- وهذا الاستقراء يتوزع عنده على مستويين: مستوى

استقراء النصوص الشرعية، ثم استقراء الملل والشرائع.

واستُنتِج من ذلك أن إمامنا الشاطبي قد رسم خطوطاً شرعية ووضع حدوداً منهجية للتعامل مع فقه الضروريات وإدراكها من حيث الاعتبار الكلي لها، وأن كل إضافة لكلي آخر لهذه الكليات الخمس ينبغي أن تخضع لتلك الحدود المنهجية والطرق المسلكية التي تم بها إثبات الكليات الضرورية عند أبي إسحاق.

السادسة: أن أحكام الشريعة وضعت لمصالح العباد في الآجل والعاجل بصورة قاطعة، إما على سبيل الإجمال، أو على سبيل التفصيل، كما أثبت بدليل الاستقراء قاعدتي التعليل: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»، ثم «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد»، وتبيّن، من خلال الدراسة والبحث، أن هذه القاعدة لا تتعارض مع القاعدة الأصل: أن أحكام الشريعة كلها مُعلَّلة، ولتلافي ذلك التقابل ينبغي أن ننظر في ثلاثةِ مبادئ:

الأول: أن قوله: «الأصل في العبادات» يفهم منه العام فيها الأكثري، لا الكلي التام.

الثاني: أن قوله: «الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف» يعني: الفهم القائم على إدراك المكلف العقلي، لا الفهم كما وضع في أصله الشرعي.

الثالث: أن قوله «بالنسبة للمكلف التعبد»، يدرك منه أن المقصود الأول هو التعبد، وقد تقصد منه أمور أخرى بالقصد الثاني.

السابعة: أن من أخصب ميادين استثمار النقد الأصولي بصورتيه: النزاعية، أو الاستقرائية، عند الإمام الشاطبي، ميدان القواعد الكلية، وأغلب المسائل التي درسها الشاطبي لا تخرج عن هذا المجال، وقد سلك فيها نفس الخطوات المعتبرة عنده، ومن هذه القواعد: «عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية» التي أبان فيها عن قوته العلمية وبراعته في الاستدلال، اعتماداً على الاستقراء الذي استثمره فيها على أنواع مختلفة، من استقراء لفظي، إلى استقراء معنوي، إلى آخر سميته بالاستقراء الخلفي.

الثامنة: أن الإمام الشاطبي تمكن بقدرته على التحليل، ودربته في البيان، أن يثبت قطعية قاعدة اعتبار المآل، وتوسع فيها بشكل متميز عن غيره من الأصوليين، وذلك بدليل الاستقراء، سواء على مستوى الأدلة العامة، أو الخاصة، أو على مستوى الفروع الفقهية عند الأئمة الذين، وإن تعددت مداخلهم في بعض الاجتهادات، فإن قاعدتهم واحدة، هي اعتبار مآلات أفعال المكلفين وتصرّفاتهم.

التاسعة: أن مراجعات أبي إسحاق للمعرفة الأصولية لم تكتف بأصول الأدلة ومتعلقاتها وحسب، وإنما شملت أيضاً مجال المصطلحات الأصولية، كمصطلح الاستقراء، والقصد، والدليل، والقطع، ثم العام، مستعملاً في ذلك معاني جديدة لها على خلاف المعنى المتواضع عليه عند الأصوليين.

العاشرة: أن الإمام الشاطبي لم ينفرد بمنهجه النقدي في دراسة المباحث الأصولية فحسب، بل تميز بالدلالات الخاصة التي فسر بها الأدلة والقواعد والمصطلحات الأصولية، في استقلال بيِّنٍ عن دلالات المجال التداولي الأصولي.

الباب الثاني

الخطاب النقدي الأصولي عند الإمام الشاطبي
دراسة في تقويم المنهج

تمهيد

يعقد هذا الباب "الخطاب النقدي الأصولي: دراسة في تقويم المنهج"، من أجل تقويم عام لمنهج النقد الأصولي عند أبي إسحاق، وذلك بالتركيز على شقين أساسين:

الشق الأول: "الغايات والمقاصد الكلية" للنقد الأصولي وثوابته عند أبي إسحاق، وهو موضوع الفصلين:

الأول: كليات الخطاب النقدي للدرس الأصولي عند أبي إسحاق الشاطبي.

الثاني: الثابت والمتغير في الخطاب النقدي الأصولي بين الشافعي والشاطبي.

والشق الثاني: التحولات الحاصلة في الخطاب النقدي بعد الإمام الشاطبي، خصوصاً خلال النقد الأصولي المعاصر، ويمثله الفصلان الأخيران:

الأول: المدخل الإشكالي في الخطاب النقدي الأصولي المعاصر.

والثاني: المدخل التجديدي في الخطاب النقدي الأصولي المعاصر.

الفصل الأول

كليات النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي

لا شك في أن الانعطاف التاريخي الذي سجله الفكر الأصولي مع الإمام الشاطبي سيحمل معه متغيرات هامة على أصعدة عِدّة، إنْ على صعيد مسالك النظر الاستدلالي، أو على صعيد التصور والرؤية، أو على صعيد المقاصد والأبعاد.

وإن المتتبع للمباحث الأصولية التي أولاها الشاطبي بالدراسة والتحليل ترجع في مسائلها، على تعددها وتنوعها، إلى التمركز على جملة غايات علمية وأبعاد معرفية، تشكل كليات عامة لخطابه الأصولي، فما المقصود إذن بـهذه الكليات؟، وكيف تم تحديدها؟

إن كليات النقد الأصولي هي: «تلك النواظم المعرفية العامة التي تدور عليها الدراسة النقدية للمباحث العلمية عند الإمام الشاطبي؛ بقصد توجيه الخطاب الأصولي وتقويمه».

فقولنا: **النواظم**: دلالة على استيعاب مترابط لجملة من المسائل والمباحث العلمية، و نسبتها إلى **المعرفية العامة**؛ للاندراج الكلي للجزئيات المبحوثة على سبيل الاستدلال بعد القصور عن إدراكها، وإعمالاً للبيان بعد إغفالها. وقولنا: **تدور**، إشارة إلى عدم الاختصاص المعين المباشر بدراستها، بل قد تكون هذه الكليات مستقرأة من فروع معناها المبثوث في المباحث. وتخصيصها **بالنقدية**، احترازاً عن الدراسة الإخبارية الإنشائية، التي طبعت بالتقرير في مدارستها، واعتنت بالمباحث غير المتغيرة والثابتة في مضامينها. وتقصيدها **بتوجيه** الخطاب الأصولي **وتقويمه**، إشارة إلى بعدها النقدي لتاريخ المعرفة الأصولية الذي أغفلت فيه دلالات هذه الكليات ومعانيها.

أما مسألة التعرف على هذه الكليات فستتم عبر مسلكين:

الأول: الدلالات المباشرة من كلام الشاطبي، سواء الصريحة منها، وهي في غاية الندور، أو المتضمنة للمعنى الكلي.

الثاني: استقراء مسائله الأصولية وتتبُّعها، ومسالك بحثها، ثم تحديد مدى ارتباطاتها العلمية بهذه الكليات.

وأما تحديد هذه الكليات والبحث فيها فموكول إلى النظر في السبل المعتمدة، وذلك عبر جهات ثلاث:

جهة الإثبات: وهي الجهة التي يؤسس بها الشاطبي لمحورية الكلية، وقوتها في المراجعة العلمية بتثبيت قوتها، والاستدلال على أهميتها بضرورة مراعاتها في الدرس الأصولي.

جهة التصحيح: وهي الجهة التي يؤكد بها قيمة الكلية، وذلك بمراجعة بعض الآراء المتعلقة بها، وتصحيح بعض المواقف إزاءها، حتى يستوي النظر فيها مع التقصيد إليها في جملة المباحث عند الشاطبي.

جهة النفي: وهي الجهة التي يظهر منها الاستدلال على نفي مقابل ما يدعم العمل على مراعاة الكلية، والتأسيس لها، وهذه الجهة شبيهة بالاستقراء الخلفي في التتبع والاقتفاء، أو ببرهان الخلف في القياس والاستدلال.

واعتباراً لمسالك البحث في الكشف عنها، وجهات النظر المعتمدة في تحديدها، انحصرت هذه الكليات الكبرى في ستة نواظم معرفية عامة:

الأولى: كلية القطع، أو المعرفة القطعية، وتمثل جانب الموضوع الأصولي.

الثانية: كلية التطبيق، أو المعرفة العملية، وتمثل جانب المقصد الأصولي.

الثالثة: كلية الاستقراء أو المعرفة الاستقرائية، وتمثل جانب المنهج الأصولي.

الرابعة: كلية الكلية، أو المعرفة الكلية، وتمثل جانب الضابط الأصولي.

الخامسة: كلية المقصد، أو المعرفة المقصدية، وتمثل جانب المحدد الأصولي.

السادسة: كلية الوفاق، أو المعرفة الوفاقية، وتمثل جانب الأساس الأصولي.

فكيف تتشخص هذه المسالك المعتمدة في الكشف عن هذه الكليات، والنواظم المعرفية العامة؟ وما تجليات هذه الجهات في التأسيس لها وتثبيت أبعادها؟

أولاً: كلية القطع أو المعرفة القطعية

من أهم بواعث ظهور الدراسات الأصولية تقويم المعرفة الفقهية، وضبطها وفق قواعد وأدلة تضحي قوانين في النظر والاستدلال، ولا يمكن لهذه القواعد والأدلة الضابطة إلا أن تكون قطعية، بصرف النظر عن القطع المعتبر في المسائل الأصولية، حتى تقوى على خدمتها. لذلك عدّ الأصوليون أن مهمة الأصولي تنحصر في بيان القطعي في الأدلة من غير القطعي، حتى يطمئن الناظر في النصوص، قال إمام الحرمين: «فإنْ قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[1].

ولما حادت المعرفة الأصولية عن هذا المطلب العلمي الرئيس اشتد الخلاف في معظم المسائل الأصولية، وكثر الجدل والتناظر حولها، مما أفقدها قوتها، واستهين بتحريرها، وطلب القطع فيها، وذلك ما دفع الإمام الشاطبي إلى أن يصرح بقوة وتأكيد بالغين منذ البداية في الموافقات: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[2]، صرخة أراد بها حسم النزاع إلى

(1) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص79.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص19.

الأبد، والتفرغ لما هو أهم في علم الأصول من أهداف وغايات.

وقد قال الشيخ ماء العينين ناظماً على قول أبي إسحاق:

أصول فقه الدين قل قطعية ولا تـــراهـا أبـــداً ظـنــيـة

وتابع يشرح كلامه: أعني: أصول الفقه في الدين التي يبنى عليها قطعية أبداً في جميع الدهر، ولا تكون ظنية[3].

ويبدو التأسيس للمعرفة القطعية بوصفها موضوع الدراسة النقدية في الخطاب الأصولي عند الشاطبي منذ المقدمة الأولى الممهدة للموافقات، ولا شك في أن هذه الأولية التي منحها لمسألة القطع لها ما يسوغها، كما أنها لا تخلو من أبعاد علمية:

أولها: مركزية القطع في الدراسة الأصولية.

ثانيها: احتدام النزاع بين الأصوليين فيها قبله.

ثالثها: أن الخوض في المسائل الأصولية الأخرى متوقف على حسم مسألة القطع، لأن ما بعدها سيبنى عليها.

فكيف حاول أبو إسحاق تحرير النزاع الأصولي في قطعية الأصول والأدلة، حتى يستقيم النظر في ارتباطاتها مع المسائل المقبلة، بناء على الجهات المذكورة في مراعاة هذه الكلية.

1 - من جهة الإثبات

تتعدد النصوص الشاطبية -خصوصاً في الموافقات- التي تثبت حقيقة أهمية القطع في الأصول ومركزيتها الفكرية عنده، ولا أدل على ذلك من تلك العبارة التأكيدية الأولى: «إن أصول الفقه في الدين قطعية» ثم العبارة الأولى من المقدمة الثانية: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم، والأدلة المعتمدة

(3) مربيه ربه، ماء العينين. **المرافق على الموافق في مقاصد الشريعة**، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، سلا: مطبعة بني يزناسن، ط1، 2005م، ص47.

فيه لا تكون إلا قطعية». وبين الأولى والثانية ميثاق دقيق، من حيث صيغة التأكيد «**إن**» المستعملة في مستهلهما، ثم من حيث الزيادة في التأكيد، والمبالغة فيه لاسيَّما، إذا أضفنا إلى الأولى عبارة «**لا ظنية**»، وفي الثانية الاستثناء الجازم في قوله: «**لا تكون إلا قطعية**».

وإثبات القطع في الأصول يحتاج إلى دليل، أما الدليل السمعي الموفي بالغرض فغير متوفر، وممتنع في مثل هذه المسائل، لذلك سلك الشاطبي مسلكاً آخر، فقال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»، ويظهر أنه لجأ إلى الأسلوب المنطقي في بيان ذلك، معتمداً على ما يسمى بالقياس المنطقي المكون من: مقدمة صغرى، وأخرى كبرى، ثم النتيجة، على هذا الشكل:

- كل ما رجع إلى كليات الشريعة فهو قطعي: مقدمة صغرى
- أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة: مقدمة كبرى
- أصول الفقه قطعية لا ظنية: نتيجة

إضافة إلى ذلك يستثمر الشاطبي دليل الاستقراء في إثبات المسألة، حيث قال: «بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع» لأننا إذا تصفحنا جميع مسائل علم أصول الفقه نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد منه ممكن فإنها مسائل محصورة[4].

أما الأسلوب المنطقي الثاني الذي وظفه الشاطبي فهو أن المؤلَّف من القطعي قطعي؛ إذ يقول: «أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»[5].

(4) من تعليق المحقق الشيخ عبد الله دراز، انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص19.

(5) المرجع السابق، ج1، ص20.

وما يفيد صحة موضوعية القطع عنده هو بحثه الدائم عن الأدلة المعتبرة القاطعة في المسألة، لأن البحث في القطعي الذي كان ديدن الأصوليين لا يمكن تحصيله بسهولة، خاصة في غياب الدليل النقلي المباشر، وهذا ما دفعه إلى بيان أن «الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب»[6].

ويظهر ذلك أيضاً في التماسه الدليل الأنسب في القطع بكليات الشريعة ومقاصدها، وبعد بحث مُضْنٍ، يقرر أن خلاص المسألة مرتبط بدليل الاستقراء: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر، هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»[7].

فهذا على سبيل الإجمال المباشر، أما على سبيل التفصيل فلا تخلو مسألة من المسائل التي درسها الشاطبي إلا وحضور البعد القطعي على وجه الصحة أو التحقيق فيها وارد، وسواء تعلق الأمر بالبحث في الأدلة الأصولية، أم بالقواعد العامة أم بالكليات الشرعية.

من ذلك قوله بعد إثبات قاعدة: «الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد، فإذ عريت عن المقاصد لم يتعلق بها»[8]، «فالأصل صحيح والاعتراض عليه غير وارد»[9].

وقال -أيضاً- في مسألة التعليل: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها

---

(6) المرجع السابق، ج1، ص24.
(7) المرجع السابق، ج2، ص39.
(8) المرجع السابق، ج1، ص106.
(9) المرجع السابق، ج1، ص107.

صحة أو إسناداً»[10]. وبعد الاستدلال عليها استقراءً وتتبعاً للنصوص الشرعية من القرآن، قال في الأخير: «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجْر على مقتضاه»[11].

وفي مسألة أخرى يقرر أن: «المقصد الشرعي من الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً»[12]. بعد البيان والإثبات، يخلص في الأخير إلى قطعية القاعدة قائلاً: «فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته على الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه»[13].

وغير هذه القواعد كثير، يصعب إحصاؤه وعدُّه، وكله يدل دلالة واضحة على محورية الناظم المعرفي لكلية القطع عند الشاطبي، ولعل خير آية على ذلك تقريره الأخير في كتاب الموافقات، الذي أكد فيه أنه الموضوع الأساس الذي خصص من أجله الكتاب، وهو البحث عن القطعيات الأصولية واقتناصها من الظنيات، يقول رحمه الله: « ... ومرَّ -أيضاً- بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله، والحمد لله»[14].

2 - من جهة التصحيح

أما دلالة اعتبار المعرفة القطعية في الأصول من جهة التصحيح الأصولي فتظهر في مراجعته العلمية لبعض الأطروحات الأصولية، ويتمثل ذلك على وجه الخصوص في وقوفه مع الإمام المازري الذي راجع معه قطعية الأصول؛ إذْ عدّ أبو المعالي بعض الأصول لتفاصيل العلل وتفاصيل الأخبار ليست

---

(10) المرجع السابق، ج2، ص4.
(11) المرجع السابق، ج2، ص4-5.
(12) المرجع السابق، ج2، ص130.
(13) المرجع السابق، ج2، ص130.
(14) المرجع السابق، ج4، ص424.

قطعية، وهذا لا يمنع من إدخالها في الأصول حسب قوله، منتقداً بذلك كُلَّاً من: القاضي ابن الطيب، وأبي الحرمين، قال المازري: «وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عدِّ هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنياً على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم، لأن تلك الظنيات قوانين كليات، وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر معين مما لا ينحصر، قال: فهي في هذا كالعموم والخصوص»[15]. لكن الشاطبي لا يطمئن إلى مذهب المازري، لمحموله القادح في قطعية الأصول، فأجابه بجملة ردود:

- أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به، لأن المظنون لا يليق اعتماده ضمن الأصول لتطرق الإخلاف إليه.
- أما القول بأنها غير مطلوبة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها فهذا قول لا يستقيم، ولا ينهض حجة لاعتبارها ظنية.
- كما أن الاصطلاح الأصولي تواضع على أن المظنون منها لا يندرج ضمن الأصول.
- أما ما ذهب إليه البعض من أن الأصول ظنية فذلك قطعي، بناء على أصولها القطعية المتفرعة عنها.

وخلاصة هذه الردود التصحيحية لكلام المازري يجمعها قوله في الفقرة الأخيرة من المقدمة الأولى: «ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذٍ يصلح أن تُجعَلَ قوانين، وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح، ولو سلم ذلك كله، فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تُجْعَلُ أصولاً، وهذا كافٍ في اطّراح الظنيات من الأصول بإطلاق، فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول»[16].

---

(15) المرجع السابق، ج1، ص21.

(16) المرجع السابق، ج1، ص21.

كما نلمس في أغلب المباحث الأصولية ذلك الاتجاه نحو حسم قطعية الأصول والكليات؛ إذ لا تخلو هذه المباحث من اعتراضات وتساؤلات وآراء مخالفة يعمل على مراجعتها، وتحقيق النظر فيها، حتى يقطع بصحتها، ومثال ذلك قوله في إثبات قاعدة: «كل علم لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع»، بعد سلسلة من الاعتراضات، والمواقف القابلة في الرأي، ومحاولة ردها وتفنيدها، يقول في الأخير: «فإذا ثبت هذا فالصواب أن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع»[17]. وأيضاً ما خلص إليه بعد ردوده التقويمية على جملة اعتراضات في مسألة تقدم الكتاب على السنة في الاعتبار، وما دار حولها من نزاع قال: «والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار»[18].

وفي مسألة التعليل، أيضاً بعد تقويمه لدعوى الرازي القاضية بأن أحكام الله ليست معللة يقول: «المعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره»[19]. وبعد استدلاله الاستقرائي لمجموعة من النصوص القرآنية يقول خاتماً: «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[20].

3 - من جهة النفي

يكتمل النظر الأصولي عند الشاطبي في كلية المعرفة القطعية، وتحقيقه بعد إثبات ورودها في الأصول، والقواعد، وتصحيح الآراء الواردة بشأنها، وتقويم مجانبتها للصواب، بالزيادة في الاستدلال عليها من جهة نفي الظنية عن الأصول، وهو ما يظهر منذ البداية حين عطف قوله: «لا ظنية» على العبارة الإثباتية التأكيدية الأولى: «إن أصول الفقه في الدين قطعية».

---

(17) المرجع السابق، ج1، ص38.
(18) المرجع السابق، ج3، ص6.
(19) المرجع السابق، ج2، ص4.
(20) المرجع السابق، ج2، ص5.

وأغلب الأساليب الاستدلالية من جهة النفي وظفها الشاطبي على شاكلة برهان الخلف الذي يعمل فيه على نفي مقابل المراد إثباته، لتحصيل صحة دعواه الأصلية، من ذلك قوله في قطعية الأصول: «أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر قطعي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة»[21]، فأنت ترى هذه الاستدلالات المتسلسلة المكونة من براهين خلفية، وأدلة معاكسة، تؤكد صحة ثبوت المعنى، يضيف قائلاً في السياق نفسِهِ: «وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها، وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله -عز وجل- من حفظها»[22].

ومن جانب آخر يرى الشاطبي التلازم النسبي بين أصول الفقه وأصول الدين وارتباطهما بأصل الشريعة حائلاً دون انفراد الثاني بالقطعية والأول بالظنية؛ لتساويهما في الملة من جهة الحفظ الضروري فقال: «أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة، كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات»[23].

وفي مسألة مراعاة القواعد الثلاث من جانب الاعتبار القطعي عند الشارع ينفي الظنية عن ذلك بنفس المنهج المتبع من قبل، يقول: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها

(21) المرجع السابق، ج1، ص20.
(22) المرجع السابق، ج1، ص20.
(23) المرجع السابق، ج1، ص20.

أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد»[24].

ولما احتج معارض بأخبار آحاد في بعض القضايا أجابه قائلاً: «إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تعارض القطعيات، فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات»[25].

نخلص في النهاية إلى أنه: إذا تشخص الاعتبار العلمي للمعرفة القطعية من جهات ثلاث: جهة إثباتها في قضايا عدة، وجهة تصحيح الآراء وتقويمها في مسائل أخرى، حتى تراعى المعرفة اليقينية في القواعد والأصول، ومن جهة نفي المعرفة الظنية عنها، تبين أن الشاطبي كان له هَمٌّ جسيم أراد إعادة الاعتبار له في علم الأصول، وهو موضوع القطع في الأدلة، والأصول، وما تعلق بها من قواعد وكليات.

ثانياً: كلية التطبيق أو المعرفة العملية

يهدف الإمام الشاطبي من دراسته النقدية إخراج الخطاب الأصولي من ضيق الأفق التنظيري، الذي طبع المعرفة الأصولية زمناً غير قصير، إلى سعة المجال العملي التنـزيلي، الذي هو الغاية القصوى من دراسة الأدلة وقواعد استنباط الأحكام، يقول الأستاذ عبد المجيد النجار: «ولعل الإمام الشاطبي انفرد من بين الأصوليين السابقين له واللاحقين بأنه كرس مؤلَّفه الأصولي «الموافقات» لما هو أقرب إلى الفقه التطبيقي منه إلى منهج الفهم، كما أن مؤلفه الاعتصام موجه أيضاً هذه الوجهة بما هو مؤلف في البدع وكيفية مقاومتها، لتوفق الحياة إلى الحكم الشرعي القويم»[26]. غير أنه ينبغي التمييز بين بعدين من التطبيق:

(24) المرجع السابق، ج2، ص37 - 38.
(25) المرجع السابق، ج2، ص100.
(26) النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص169.

التطبيق التنظيري، أو البعد الاجتهادي؛ أي: التفعيل العلمي للقواعد الأصولية وأدلتها باستفراغ الوسع في استنباط الأحكام الفقهية.

ثم **التطبيق العملي**، أو البعد التنزيلي للأحكام المستنبطة على واقع التكليف، مع مراعاة الأحوال والمقاصد والمآلات.

ولبيان هذا الاعتبار العملي التطبيقي للمعرفة الأصولية في المنهج النقدي عند أبي إسحاق سأقف عند الجهات المقتضية لذلك:

1 - من جهة الإثبات

تتعدد الدلالات الحاكمة في حضور الجانب العملي في الدرس الأصولي عند الشاطبي، سواء في بعده الاجتهادي أو التنزيلي.

أ - في التطبيق النظري أو البعد الاجتهادي

لا شك في أن الغاية من ظهور الفكر الأصولي بقوانينه وقواعده هي ضبط العمل الفقهي، وتفعيل استنباط الأحكام الفقهية، حتى تستجيب لمتطلبات كل عالم وعصر، لأنه إذا كانت الشريعة قد نصت على كليات عامة فإنه في نظره: «قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، ولا يسع الناس تركها، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثمّ مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا في ما لا نص فيه»[27].

إلا أن الصورة النمطية التي سار عليها علم الأصول تخلفت به عما رسم من أجله، فأصبحت كل الأصول مباحث جدلية، وسجالات نظرية مجردة، تحكمها أمثلة فقهية معدودة، لا تطبيقات لأصول الأدلة المدروسة، فانتقل أبو إسحاق بالقواعد الأصولية من هذا الصعيد إلى استثمارها في استنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما قرره منذ البداية، حيث قال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك،

(27) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص455.

فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»[28]. ويظهر حضور هذا البعد مؤسساً لرؤية الشاطبي القصدية في الاجتهاد من وجهين:

الأول: توسعه الواضح في باب الاجتهاد ولواحقه ومتعلقاته؛ إذْ خصص له كتاباً ضمن موافقاته، بشكل متفرد عن سابقيه، إضافة إلى دقة النظر واستفاضة التحقيق في مباحثه.

الثاني: ويتعلق بالوصل العلمي الدقيق بين بعض المسالك الأساسية في تفعيل الاجتهاد، كالنظر المقاصدي. فما حدود هذا الحضور في فكره على المستوى التنظيري؟

تحصل درجة الاجتهاد حسب الإمام الشاطبي لمن توفرت فيه بعض الشروط:

الأول: وهو المقصود ويتجلى في الإحاطة الفهمية بمقاصد الشريعة الإسلامية.

والثاني: وهو القدرة على الاستنباط المبني على الفهم.

يقول أبو إسحاق: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[29].

ولا شك في أن الشرط المقاصدي في الاجتهاد النظري يمثل إضافة أصولية نوعية من الشاطبي، الأمر الذي يفسر وجود البعد العملي غاية عنده، بل إن هذا الضابط الاجتهادي هو المقصود كله من وسيلة الفعل الاستنباطي، كما قال: «وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو

---

(28) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص29.

(29) المرجع السابق، ج3، ص76.

بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جُعِلَ شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود والثاني وسيلة»[30].

ب - في التطبيق العملي أو البعد التنزيلي

لم يولِ الأصوليون عناية فائقة -كما أشار أبو إسحاق- للجانب التنزيلي المتمثل في التطبيقات العملية لأصول الاجتهاد والنظر، وتحصيلها بضوابط تفي بالغرض، يقول: «المقصود من وضع الأدلة أفعال المكلفين على حسبها، وهذا لا نزاع فيه، إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج، وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها، واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي»[31].

وتتمثل نظرية الاجتهاد التطبيقي عند أبي إسحاق في التركيز على قاعدتين هامتين اثنتين: الأولى: تحقيق المناط، والثانية: اعتبار المآل.

- **تحقيق المناط:**

وهذا الضرب يعدّه الشاطبي وارداً ما بقي أصل التكليف، ولا يدخل ضمن الاجتهاد الكلي القائم على قواعد كلية، بل يتعلق بخصوصيات جزئية ومحال معينة «وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع

(30) المرجع السابق، ج3، ص77.
(31) المرجع السابق، ج3، ص25.

إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطَّلَاق: 2]، وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً»[32].

وهو ضروري لكونه يتعلق بمتغيرات، كأحوال الأشخاص، بخلاف الأنواع فقد لا يتغير، «ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة»[33].

ويدخل فيه تحقيق المناط الخاص الذي يخص حالة كل مكلف بحسب الأوقات، فهو نظر «في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد»[34].

ويمثل لذلك بأمثلة متعددة من السنة وآثار الصحابة، والتابعين قال بعد استقرائها: «ولو تتبع هذا النوع لكثر جداً، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين، وعن الأئمة المتقدمين، وهو كثير»[35].

وهذا أمر في غاية الدقة والأهمية العلمية في الاستثمار الأصولي، والتوظيف التنزيلي للأدلة، لم يحظ باهتمامٍ وتنبيهٍ على قيمته عند السابقين،

---

(32) المرجع السابق، ج3، ص65.
(33) المرجع السابق، ج4، ص68.
(34) المرجع السابق، ج4، ص70.
(35) المرجع السابق، ج4، ص74.

يقول رحمه الله: «وما تقدم وأمثاله كاف مفيد للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه، لأن العلماء قلَّما نبهوا عليه على الخصوص، وبالله التوفيق»[36].

- **اعتبار المآل:**

إن تنبيه الشاطبي على هذا الأصل في استنباط الأحكام على سبيل التفصيل بخلاف الأصوليين ليؤكد حقيقة حضور المنزع التطبيقي لديه، واستصحاب المأخذ التنزيلي في البحث الاجتهادي عنده، فهو لم يقتصر على بيان أصول النظر الاجتهادي مجردة وحسب، كما فعل سابقوه، بل تجاوز ذلك إلى رسم المعالم التفصيلية للمجتهد، لتنـزيل الأحكام الشرعية على واقع التكليف حتى تكون موافقة للمصالح الشرعية، قال رحمه الله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[37]، لأن تحقيق المصالح المشروعة، ودرء المفاسد الممنوعة، لا تظهر بالإعمال النظري لأصول الفعل الاجتهادي اكتفاءً، واستنباط الأحكام الشرعية من النصوص تبعاً، وإنما ينبغي ظهور ذلك في الواقع العملي للمكلف استلزاماً، لأن الفعل الصادر من المكلف قد يكون «مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية»[38].

---

(36) المرجع السابق، ج4، ص74.

(37) المرجع السابق، ج4، ص140.

(38) المرجع السابق، ج4، ص141.

2 - من جهة التصحيح

ينظر أبو إسحاق إلى المعرفة التطبيقية للأصول والتنزيلية للاجتهاد ثابتاً من الثوابث التي لا ينبغي تجاوزها، منافحاً عن المقصد الأساس من علم الأصول أما البحث الأصولي فهو وسيلة فقط، وقد اعترضه إشكال علمي في التوسل والتقصيد في العلوم، فقال «فلا يقال: إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان كذلك، وكان الدليل الدال على فضله مطلقاً لا مقيداً، فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة»[39]، فأجاب: «لم يثبت فضله مطلقاً، بل من حيث التوسل به إلى العمل بدليل ما تقدم ذكره آنفاً، وإلا تعارضت الأدلة وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار، فلا بد من الجمع بينها، وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء، وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشىء عن العلم، والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها، أما العلم فإنه وسيلة وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله»[40]، وأضاف قائلاً: «نعم قد يكون العلم فضيلة، وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة، والعوارض الطارئة في التكليف، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع، ثم وجود محله»، «فالحاصل أن كل علم شرعي ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به إليه وهو العمل»[41].

ولمزيد من البيان لضرورة الاجتهاد التنزيلي، وإيلائه الأهمية القصوى والأولوية الاعتبارية، يراجع المسألة باقتراح اعتراض من شأنه أن يقدح في

(39) المرجع السابق، ج1، ص44.
(40) المرجع السابق، ج1، ص44.
(41) المرجع السابق، ج1، ص44.

ذلك القصد الأصولي، ومفاده أن دعواه القائمة على عدم انقطاع تحقيق المناط الخاص دون غيره من أنواع الاجتهاد لا يستقيم، لأن تعطل مطلق التكليف بالامتناع عن البحث في المناط الخاص تحقيقاً متعذر، وغير وارد.

فيرد هذا الاعتراض بتصحيح ما ورد فيه من سوء فهم، بأن تحقيق المناط الخاص هو اجتهاد يستصحب في كل زمان تكليفي، وفي كل واقعة، وارتفاعه ارتفاع للتكليف، لأن المجتهد يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي، وتلقي التكاليف فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق[42]، أما الأنواع الأخرى فيمكن الاكتفاء فيها بنتائج ما توصل إليه غيره؛ لأن «الوقائع المتجددة التى لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم؛ لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليده فيه، لأنه معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات، كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك»[43].

3 - من جهة النفي

إن البرهان الدال على عدم غياب الاعتبار المقصدي للاجتهاد في الدرس الأصولي عند أبي إسحاق، تحقيقاً ونقداً وتصحيحاً، يمكن التماسه في تأكيده نفي قيام الشريعة وتكاليفها على وجه صحيح، وتنزيلها على أفعال المكلفين نظرية مجردة دون الحكم عليها، وغير مشخصة في مواقع الوجود، وهذا التأكيد يظهر إما منصوصاً عليه في بعض الفقرات، أو مفهوماً من تصرفاته العلمية في تآليفه.

أما الأول: فيمكن التمثيل له بما ورد عنه في حديثه عن امتناع ارتفاع تحقيق المناط، لكونه اجتهاداً لا ينقطع، قال رحمه الله: «ولو فرض ارتفاع

---

(42) المرجع السابق، ج4، ص71.
(43) المرجع السابق، ج4، ص75- 76.

هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مُشخَّصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد»[44]. وكذلك في عدم تجويزه للتقليد في حالات الاجتهاد فيها أولى بالاعتبار، خاصة عند تحقيق مناط الحكم، فقال في مثلها: «فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد، لأن كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر اجتهاد أيضاً»[45].

كما أن النظر الأصولي في الأدلة إنما هو موكول لأهل الاجتهاد والاستنباط، أما المقلدة فليس ذلك من شأنهم، لأن «وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم»[46]، كما شنع على المقلدة الذين يرفضون الاجتهاد، ويضيق صدرهم بمن بلغ درجة الاجتهاد وتجاوز واقع التقليد، لتعودهم على منافاة الاستدلال الاجتهادي، واتباعهم أهواءَهم بغير علم، فقال فيهم: "يزعمون أن إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم، حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد، وتكلم في المسائل، ولم يرتبط إلى إمامهم رموه بالنكير، وفَوَّقوا إليه سهام النقد، وعدّوه من الخارجين عن الجادة، والمفارقين للجماعة، من غير استدلال منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي"[47].

---

(44) المرجع السابق، ج4، ص66.

(45) المرجع السابق، ج4، ص66.

(46) المرجع السابق، ج4، ص215 - 216.

(47) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص482.

أما الثاني: فلا يوجد ضمن محمول خطابه الأصولي، سواء في الموافقات، أو الاعتصام، أو غيرهما، نزوعه إلى التجريد والتفصيل النظري البعيد عن التطبيقات العملية، ولعل أغلب المباحث التي خصها بالدراسة استصحب معها أمثلة عملية تنطق بالبعد التنزيلي، وهذا يرجع بالأساس إلى اعتماده المنهج الاستقرائي، سواء للنصوص الشرعية، أوللفروع الفقهية التي خرَّجها الأئمة الأعلام.

ثالثاً: كلية الاستقراء أو المعرفة الاستقرائية

يشكل النظر الاستقرائي أحد الثوابت الكبرى في الخطاب النقدي عند أبي إسحاق، بحيث لا تخلو مسألة من المسائل المبحوثة لديه من إعمال لدليل الاستقراء، وكأنه يوجه الدرس الأصولي إلى ضرورة الاستناد إليه في البحث الأصولي، ويظهر هذا الاستناد عنده في الجهات الثلاث من جهة الإِثبات، ومن جهة التصحيح، ثم من جهة النفي.

1 - من جهة الإِثبات

هذا المنزع الاستقرائي أكده منذ البداية بوصفه المسلك المعتمد في دراسته النقدية والتحليلية فقال: «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم، وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[48]. ويمكن إجمال القول الإثباتي لاختياره المنهجي لدليل الاستقراء في أمرين اثنين:

أ - اشتغاله على الأهمية المنهجية للاستقراء

إن المتأمل في فلسفة البحث والنظر الأصوليين عند الإمام الشاطبي من

---

(48) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص16.

خلال كتاباته سيتضح له بجلاء أنها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، يرسم من خلاله المعالم الكبرى لأي معرفة علمية تخص جانب العلوم الشرعية، حتى ليجعل القارئ يقطع بأن الإمام يروم تأسيساً لمنهج جديد، ولطريقة غير مألوفة عند ذوي الاختصاص الأصولي، وهذا ما نلحظه في استثماره للمنهج الاستقرائي الذي غطى جل أو أغلب المباحث الأصولية من حيث الاستدلال عليها والبيان فيها.

إن هذه الأهمية المنهجية التي أولاها الإمام الشاطبي لدليل الاستقراء لم تكن من قبيل الاستكمال في النظر، والاستحسان في البحث، بل تحكمها حاجات ملحة وضرورات أساسية في التحقيق الأصولي لمسائل عِدَّة، عدّها الإمام من أخطر مسائل الفقه والأصول، هذا فضلاً عن كونها مؤسسة على دعائم وأسس شرعية ومنطقية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

قد يجوز القول إنّ ما أسس عليه دليل الاستقراء من دعائم شرعية قائمة على الاعتبار القرآني والاعتبار التواتري في الخبر، ودعائم قاعدية وأخرى منطقية كافية في تسويغ إعمال دليل الاستقراء، لكن ذلك لا يكفي في استثماره عند كل مسألة، لأن من المسائل ما لا تشفع فيها تمامية الاستقراء، ولا يحرر النزاع فيها أصل الاستقراء ابتداء، أو قد يستغنى عنه في حضور دليل قطعي آخر ووجوده.

وتبدو أهمية الاستقراء المنهجية الباعثة على استثماره، واعتماده دليلاً مناسباً لإثبات المسائل والقواعد الكلية، في غياب الدليل القطعي لتحرير النزاع قي بعض الإشكالات الأصولية.

ولنا في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد خير مثال على ذلك، فهو يوضح المسلك الذي اتبعه الإمام الشاطبي في تسويغ العمل بدليل الاستقراء، بوصفه المنهج الأهم والأسلم في تحقيق المعرفة القطعية.

ولكي يثبت قصد الشارع المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، يحتاج الإمام إلى دليل مناسب يقطع به في المسألة، لأن الأمر له أهميته القصوى، وسيترتب عنه فروع فقهية وأصولية أخرى. لذلك

نجده قد أكد منذ البداية على ضرورة وجود دليل يستند إليه، فلما بحث في كل الأدلة النقلية منها والعقلية ليلتمس مسلكاً في خدمة الموضوع لم يظفر بذلك فيها، فقرر في نهاية المطاف أن دليل المسألة ثابت بالاستقراء[49].

وبالنظر الاستقرائي العام القائم على تتبع الفروع والجزئيات، والذي لا يختص بجزئية دون جزئية أو فرع دون آخر، يمكن للناظر في النصوص الشرعية أن يعرف أنّ قصد الشريعة حفظ الكليات والقواعد الثلاث على وجه قطعي، يقول الشاطبي: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث، من: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، وكان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها»[50].

إن هذه الأهمية القصوى لدليل الاستقراء كانت وراء الاستعانة المنهجية به في إثبات المسائل المحتاجة إلى كشف وبيان، لأنه في نظر إمامنا الأنسب والأقوى.

فالأهمية المنهجية لدليل الاستقراء عند الشاطبي لا يقتصر ظهورها على مستوى حد التوظيف المباشر، على سبيل الأولوية والمناسبة الضرورية، بل تظهر أيضاً في صورة أقل، لكنها لا تقل أهمية عن الأولى على سبيل الدعم الاستدلالي. فقد يكون إعمال الدليل الاستقرائي بياناً ضافياً يدعم دليلاً آخر أقوى منه اعتمد أصلاً، كالأدلة النصية الواضحة الدلالة. ولهذا الضرب من الاستدلال بالاستقراء مكانه ضمن الأضرب الأخرى، ففي مسألة وقوع التشابه في الشرعيات يرى الإمام الشاطبي أن ذلك ثابت على أصل القلة لا الكثرة، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النص الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: 7] ...

---

(49) المرجع السابق، ج1، ص39.

(50) المرجع السابق، ج3، ص4.

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس وارداً، والإشكال واضحاً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى...

والثالث: الاستقراء، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واستقت [وانتسقت] أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هُود: 1][51].

فقد استثمر الإمام الشاطبي دليل الاستقراء في إثبات المسألة، باعتباره وجهاً ضمن وجوه الاستدلال الأخرى، وهذا ما يوضح أهمية الاستقراء المنهجية التي أملت على الشاطبي استثماره موازاة مع باقي الأدلة.

ومن جانب آخر، نلحظ أنّ الشاطبي قد استثمر دليل الاستقراء في منهجه النقدي الأصولي، وذلك بقصد إفحام الخصم، ورد تعارضه في مسألة من المسائل، وهذا ما يؤكد بلوغ الاستقراء أهمية لا يستهان بها في معالجاته الأصولية.

وهذه الصورة من الاستدلال تتعدد بتعدد الاعتراضات والمناقشات لدى الإمام، ففي المسألة الرابعة من الطرف الثاني من كتاب الأدلة، يناقش قاعدة: «إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه، وكذلك الترجية مع التخويف وبالعكس...» فبسط الأدلة الكافية في الموضوع، ثم يفترض اعتراضاً معناه أن الأمر لا يطرد في كل الحالات، فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس، مع البيان بالدليل، فيجيب الإمام قائلاً: «فالجواب أن ما اعترض به غير صاد عن سبيل ما تقدم، وعنه جوابان: إجمالي، وتفصيلي. فالإجمالي أن يقال: إنّ الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية، لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود، ولا شك أن ما اعترض

---

(51) المرجع السابق، ج3، ص63 - 64، ولمزيد من الأمثلة على هذا الضرب من الاستدلال انظر:
- المرجع السابق، ج2، ص186، ج2، ص251، ج3، ص164، ج2، ص284.

به من ذلك قليل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصل...»[52].

وبهذا يظهر أن دليل الاستدلال الاستقرائي حاضر عند الإمام الشاطبي حضوراً منهجياً صرفاً، يستعين به في البحث في كل المسائل، وفي النظر في جميع القضايا الفقهية والأصولية، لأهميته في حصول المراد وبلوغ المقصود كما تبيَّن.

ب - اشتغاله على التناسب المنهجي بين الاستقراء والإجماع

يتوافق منهج الاستدلال بالاستقراء في مسائل عدة من العلوم الشرعية مع المنهج المرسوم في الاستدلال على بعض الأدلة الأصولية المهمة، كالاستدلال على قطعية الأخبار بالطريق التواتري، الذي تم تصنيفه ضمن الأسس والدعائم المعتبرة في إعمال الدليل الاستقرائي لدى الإمام الشاطبي.

وبعد الحديث عن السبب القيمي المنهجي والدلالي لأصل العمل بالاستقراء سأقف في هذا الفرع عند سبب آخر لا يقل أهمية، وهو التوافق المنهجي أو التناسب الاستدلالي بين إعمال أصل الإجماع، وبين دليل الاستقراء، الأمر الذي جعل الإمام الشاطبي يقدم على هذا الاختيار المنهجي في مناسبات كثيرة.

و الإجماع في اللغة: العزم والاتفاق[53]. قال الإمام الباجي: «الإجماع في كلام العرب على معنيين: أحدهما: العزم على الشيء من قولك: أجمعت على فعل كذا وكذا: إذا عزمت على تفنيده وإمضائه. والثاني: عبارة عن الإجماع على القول والفعل المجتمع عليه، وذلك مأخوذ من اجتماع الشيء وانضمام بعضه إلى بعض»[54].

أما في الاصطلاح: فقيل: «الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل

---

(52) المرجع السابق، ج3، ص269، 270، 279.

(53) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص21.

(54) الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص441.

والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»[55].

وقد سمي كذلك من القطع وإمضاء الرأي وتنفيذه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يُونس: 71] أي: اعزموا[56].

ولا شك في أن دليل الإجماع مكتسِب لهذه القطعية عند جمهور العلماء من حقيقة حجيته التي قال بها أكثرهم، إلا ما كان من بعض الآراء الشاذة، كما هو الحال بالنسبة للنظّام من المعتزلة، وكذا الشيعة والخوارج.

واستدلال الأصوليين على حجية الإجماع لم يكن ليشهد له نص معين من نصوص الشريعة اعتباراً لدلالته القطعية في انفراده، لأن هذا يتعذر حصوله، ولأنَّ معظم النصوص الشاهدة على ذلك ظنية دلالتها، ناهيك عن أن بعضها ظني في دلالته وثبوته، وإنما سلك الجمهور مسلكاً آخر، هو ضم هذه النصوص بعضها إلى بعض حتى يحصل باجتماعها إفادة لها دلالتها القطعية.

ومجمل هذه النصوص التي يستدلّ بها جمهور الأصوليين هي:

من الكتاب، قوله تعالى:

- ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: 143].
- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: 110].
- ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعرَاف: 181].
- ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عِمرَان: 103].
- ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشّورىٰ: 10].

قال الإمام الغزالي بعد سرده هذه المجموعة من الآيات: «فهذه كلها

---

(55) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص196.

(56) انظر:

- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي. الرياض: (د. ن.)، ط2، 1410هـ/ 1990م، ج4، ص1058.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/ 1985م، ص135 - 136.

ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر، وأقواها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النِّسَاء: 115]، أضاف عقب هذه الآية الأخيرة: «فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين، وهذا ما تمسك به الشافعي. . والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض»[57]، وقال ابن رشد: «وبالجملة إذا أضيف إلى هذه الآيات ما ورد من أحاديث الأخبار في وجوب العصمة لهذه الأمة، وإن لم تكن تواترت في اللفظ، فهي متواترة في المعنى... ثبت على القطع كون الإجماع دليلاً شرعياً»[58].

ومن السنة تمسكوا بأحاديث قال عنها الآمدي: «وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة»[59]. ومن ذلك قوله ﷺ:

- «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[60].
- «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»[61].
- «من فارق الجماعة قيد شبر خلع ربقة الإسلام من عنقه»[62].
- «يد الله مع الجماعة»[63].

هذه مجموع النصوص الشرعية[64] التي استدلّ بها جمهور الأصوليين

---

(57) الغزالي. **المستصفي**، مرجع سابق، 328.

(58) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م، ص91.

(59) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص214.

(60) رواه ابن حبان، كتاب الفتن، باب العصبية، رقمه3958، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقمه 2167، وأبو داود في السنن، كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن-ودلائلها، رقمه 4233، و الحاكم في مستدركه، كتاب العلم، رقمه 394.

(61) رواه مسلم، كتاب الجهاد، باب قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم»، رقمه 1920.

(62) رواه أبو داود في كتاب السنة، باب قتل الخوارج، رقمه 4758.

(63) رواه ابن حبان، كتاب السير، باب طاعة الأئمة، رقمه 4577. والحاكم في مستدركه، كتاب العلم، رقمه 390.

على الإجمال، ولما كانت في انفرادها غير دالة على الغرض المطلوب دلالة قطعية، قاموا بعملية استقرائية معنوية لها لتفي بالدلالة على حجية الإجماع، فكان ذلك أصلب سند لهم ضد مخالفيهم، قال الإمام القرافي: «والعمدة الكبرى أن كل نص من هذه النصوص مضموم بالاستقراء التام من نصوص القرآن والسنة وأحوال الصحابة، وذلك يفيد القطع عند المطلع عليه، وأن هذه الأمة معصومة من الخطأ، وأن الحق لا يفوتها فيما بينته شرعاً، فالحق واجب الاتباع»(65).

وبعد أن أنهى الباجي ذكره هذه النصوص الشرعية والتعقيب عليها، قال مستدلاً بمعناها الكلي على قطعية الإجماع: «فوجب لذلك قيام الحجة بها لمعنيين:

أحدهما: أن هذه الآثار، مع ما ذكرنا من ظهورها، وإن اختلفت ألفاظها فإنها متواترة على المعنى، وإننا نعلم بمجموعها ضرورة أن النبي ﷺ قد قال في أمته قولاً هذا معناه، وأنه قاصد به إلى تعظيم شأن أمته ومدحها بهذه الصفة، ونفي الخطأ والضلال عنها ولزوم اتباعها، وإن كنا لا نعلم صدق راوٍ في كل واحد منها، وذلك لا يخرجنا عن العلم ضرورة، فإنه قد قال قولاً هذا معناه ...»(66).

وقال السرخسي في السياق نفسِهِ: «وإذا ثبتت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه المسموع من رسول الله ﷺ، وذلك موجب للعلم قطعاً، فهذا مثله، وهذا معنى ما قلناه: إن عند الاجتماع

---

(64) لمزيد من التفصيل انظر:
- إسماعيل، شعبان محمد. **دراسات حول الإجماع والقياس**، القاهرة: دار النهضة العربية، (د.ت.)، ص60- 74.

(65) القرافي. **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، 324.

(66) الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص454. ينظر المعنى نفسُهُ أيضاً في:
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.)، ص167 - 168.

يحدث ما لم يكن عند الانفراد»[67].

إن وجه التناسب والمثلية واضح عند الإمام الباجي والسرخسي وغيرهما، بين الاستدلال على حجية الإجماع وقطعيته ودلالة الأخبار المتواترة معنوياً، فما دام هنالك اتحاد في مسلك الاستدلال فيتحصل قطعاً اتحاد في الدلالة والإفادة لكل واحد منهما، وعليه فقد أوجبوا قطعية دلالة الإجماع «لأنهم استقرأوا الأخبار فوجدوا ما كان منها قامت الحجة به، قد اتفقوا على موجبه»[68].

وهذا التناسب المنهجي في الاستدلال هو الذي وقف عليه الأصوليون وجعلوه مأخذاً في ربط عملية الاستقراء بالاستدلال على كون الإجماع حجة قطعية، باعتبار المنهج التواتري لحصول المعرفة والعلم في الأخبار أحد الأسس في استثمار الاستقراء كما عرفنا مع الإمام الشاطبي.

وينقل الإمام القرافي عن التبريزي[69] قوله في حجية الإجماع، منكراً على المستدلين بظنية آحاد النصوص وخاصتها: «وليس هذا مقصود العلماء، بل هذا الخبر مضاف إلى الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة أو مصادرها، فيحصل من ذلك المجموع القطع بذلك المدلول، وأن الإجماع حجة، والعلماء في الكتب بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي، وليس من الممكن أن يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب، كما أن المنبه على سخاء حاتم في كتابه يذكر حكايات عديدة، وهي وإن كثرت لا تفيد القطع. لكن القطع بسخائِهِ حاصلٌ بالاستقراء التام»[70].

---

(67) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص300.

(68) البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب. **المعتمد في أصول الفقه**، ضبط: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص17.

(69) هو أبو زكريا يحيى، (1030-1109م) عالم فقيه بفقه اللغة والتفسير، انظر كلام محقق كتاب شرح تنقيح الفصول في:
- القرافي. **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، 338.

(70) المرجع السابق، ص338 - 339.

ولما جاء الإمام الشاطبي وقف عند المسألة ملياً، وحاول -موفقاً في ذلك- استلهام هذا المنهج التواتري، في إدراك العلم، وجعل من ذلك أحد الأسباب الرئيسة في إضفاء شرعية العمل بدليل الاستقراء في مجالات أخرى من علوم الشريعة بعدما فهم حقيقة بعض الإشكالات الأصولية المبحوث فيها عند أهل الأصول، والتي تعود إلى هذا الأمر، يقول رحمه الله: «إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذْ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فَكَرَّ عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة»[71].

وإن أصلاً من أهم الأصول التشريعية في الاستدلال، كدليل الإجماع، لم يستقل بحجيته القطعية، إلا بإعمال أصل الاستقراء لتلك النصوص بكاملها، وكل نظر خارج عن هذا السبيل أو غير ملتفت إليه سيفضي بصاحبه إلى ما دون الغرض المطلوب في الدلالة، وهو ما حدث للقائلين بظنية الإجماع من الأصوليين، يقول أبو إسحاق: «وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل [أي الاستقراء] وما قبله، إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى كون الإجماع حجة ظني لا قطعي، إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأدَّاه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده، ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع، وكذلك مسائل أخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله»[72].

واعتماد الشاطبي مسلك الاستقراء في إثبات مسائله الأصولية والفقهية، يعود بالأساس إلى هذا التناسب الأصولي والتوافق المنهجي بين الاستدلال

---

(71) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص25.

(72) المرجع السابق، ج1، ص28.

بالاستقراء في تلك المسائل، ومنهج إثبات قطعية الإجماع في دلالته، وباقي الأصول الأخرى، وهي كلها أصول مهمة وأدلة شرعية تنبني عليها أحكام وفروع فقهية تبلغ في الشرع مبلغاً غير هين.

وقد عبر عن ذلك الشاطبي صراحة لما كان بصدد إثبات قطعية أصول الفقه بالدليل الاستقرائي، فقال وهو يسوغ عملياً وعلمياً سبب استثماره للاستقراء: «ومن ها هنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع، لأنه قطعي، وقاطع لكل الشواغب، وإذا تأملت أدلة كون الإجماع أو خبر الواحد أو القياس حجة، فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع تلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنظم المعنى الواحد الذي عَضَدّ بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مأخذ الأصول»[73].

وعلى هذا السبيل، إذن، ثبتت حجية الإجماع في صورتها القطعية، بدليل الاستقراء المعنوي المفيد للقطع، ما يعني أن إقامة الدليل على قطعية الإجماع لا تكون إلا بطريق قطعي، وذلك ما استخلصه الشاطبي من دلالة الاستقراء، حينما وصفه بأنه قاطع لكل الشواغب، لأن الاستدلال على القطعي ينبغي أن يكون قطعياً، كما هو مقرر شرعياً ومنطقياً.

فإذا تحصَّل هذا كله فلا شيء يمنع من استثمار الاستقراء في إثبات مسائل أخرى تحتاج إلى مثل ذلك الاستدلال، الأمر الذي دفع إمامنا إلى اعتبار ذلك التناسب أحد الأسباب المهمة في بناء منهجه الاستقرائي.

2 - من جهة التصحيح

سبقت الإشارة في المطلب الأول إلى مدى الأهمية المنهجية التي اختص بها الدليل الاستقرائي عند الإمام، وسأحاول في هذا المطلب الوقوف عند

(73) المرجع السابق، ج1، ص25.

القيمة العلمية، والدلالة المفيدة للقطع التي تميز بها الاستقراء، وكانت من أهم الأسباب الباعثة على استثماره أكثر من غيره في حال غياب ما يقوم بمهمة الاستدلال مقامه.

ولقد اجتهد الإمام الشاطبي في توظيف كل أنواع الاستقراء المتاحة لديه، بقصد تحرير القضايا والمسائل، سواء منها ما يعود إلى الجانب الدلالي اللفظي أو المعنوي، أو ما يرجع إلى جانب التمام من تام وناقص.

أما فيما يخص الاستقراء التام المفيد للقطع باتفاق أهل العلوم العقلية والنقلية، فقد كان حظه أقل مما سواه في الاستثمار والإعمال، لتعذر وقوعه بشكل يسمح بظهوره وتجليه، في حين لم يأل الشاطبي جهداً في استخدام الاستقراء الناقص في جل عمليات الاستدلال، لكونه الأكثر تناسباً مع مجالات علوم الشريعة، بوصفها ميداناً خصباً لهذا الضرب من الاستقراء، كما أكد ذلك بعض الأصوليين[74].

ولا شك في أن الإمام الشاطبي بعمله هذا قد تجاوز مطلقاً بعض آراء الأصوليين القاطعة بعدم الركون[75] إلى الاستقراء الناقص، فضلاً عن بعضها المتحفظ[76] عن التام منه، لتعذر وقوعه عنده.

وإنَّ أصولياً فذّاً ضليعاً، كالإمام الشاطبي، لا يمكن اعتبار تعلقه بدليل الاستقراء في جانبه الناقص، والإكثار من إعماله إلا ارتباط عن قناعة تامة، لها ما يسوغها وما يجعلها واردة مائلة إلى الحق. كما أنه لم يعول عليه في تخريجاته الأصولية، إلا لأنه يرتاح لمحصلته العلمية ويطمئن لإفادته اليقينية، يقول الأستاذ عبد الحميد العلمي، وهو أحد الدارسين لفكر الشاطبي: «إن إقدام الشاطبي على نقد منهج الأصوليين في التعامل مع الاستقراء، وشعوره

---

(74) كالغزالي في **المستصفى**، ص103، والقرافي في **شرح تنقيح الفصول**، ص 448.
(75) الرازي. **المحصول**، مرجع سابق، ج6، ص166.
(76) ابن حزم. **التقريب لحد المنطق**، مرجع سابق، ص166.

بما له من أهمية من الأدلة الأصولية، جعله يكثر من الأخذ به، لاسيَّما فيما يتعلق بنظم القواعد الكلية»[77].

فإفادة الاستقراء الناقص العلم بدلالته القطعية أصبحت مسلَّمة لدى الإمام الشاطبي، تظهر من خلال التوظيفات العلمية التطبيقية لهذا الدليل، وأن الأصل الكلي الاستقرائي له أهميته الأصولية المعينة، وقد يكون أقوى وأكثر أهمية في الاستدلال على حد قوله: «فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[78].

إن هذا الكلام، يوحي بنقلة أصولية جريئة من جانب الشاطبي في الاستدلال، لأنها سلمت بمسألة غير محسومة من الناحية الأصولية بصورة اتفاقية، وتتعلق بمدى إعمال الدليل الاستقرائي وقيامه أصلاً مستدلاً به من جهة، ومدى قطعية الكليات الاستقرائية الناتجة إلى جانب الأدلة المعينة من جهة أخرى. ثم سلمت بإمكانية قد تخلص إلى تحقيق المساواة بينها وبين الأصول المعينة، بل إلى تجاوزها والقضاء عليها بحسب قواعد الترجيح الأصولية. فلهذه الدلالة العلمية للاستقراء الموصلة إلى العلم والقطع في المسائل المفتقرة إلى دليل مناسب، تمكن الإمام الشاطبي من استثماره والاعتماد عليه، للحسم في أكثر القضايا إشكالاً بين الأصوليين.

ولتوضيح أن قطعية الاستقراء ودلالته العلمية كانت من أسباب استثماره، سأقف عند مسألة هامة تتعلق بإعماله دليلاً في غياب قطعية القواعد الكلية الثلاث. فلكي يستدل أبو إسحاق على إثبات قطعية القواعد الكلية الثلاث بدليل الاستقراء، استهل مناقشته هذه المسألة بالتنبيه على الحاجة الملحة إلى الاستدلال على حفاظ الشارع لها بمستند شرعي يفيد العلم القطعي، فقال: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية

(77) العلمي. **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص121.
(78) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص2.

والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية»[79].

إن المسألة في نظر الشاطبي مفتقرة إلى الدليل، والدليل لا يكفي فيه الظنية، لأن الأمر يتعلق بالبحث في الأصول الشرعية، فينبغي تمهيد الاستدلال بدليل قطعي مناسب. وقطعية الدليل الأنسب في هذا الاحتجاج، لا يمكن أن يكون عند الإمام إلا عقلياً، أو سمعياً نقلياً:

أما الاعتبار العقلي في هذه الأمور فممتنع شرعاً، لأن النظر العقلي لا يربطه بالمسألة وجه المناسبة مع الأصول الشرعية، وأما الاعتبار النقلي السمعي فلا يلزم فيه أن تكونَ النصوص المستند إليها متواترة السند دون أن تحتمل تأويلاً، لأن ما جاء على هذا الوجه يفيد القطع، وهو المطلوب، لكن هذا النوع من الدليل متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بورود هذا الدليل، لا يقطع بقيامه على هذه المواضع ووجوده للقطع فيها.

والقائل بعدم وجوده يرى أن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوفٌ على مقدمات عشر، كل واحد منها ظنية، والوقوف على الظني لابد أن يكون ظنياً.

ثم وجَّه الإمام المسألة نحو دليل الإجماع، لكنها لم تنكشف له من وجهين:

الأول: أن الأمر يحتاج إلى نقل إجماع على اعتبار الكليات الثلاث نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع، وهذا متعذر حصوله.

الثاني: على فرض وجود هذا الإجماع، فهو نفسه لابد له من دليل شرعي قطعي، لأنه قد يكون من قبيل الإجماع على دليل ظني، فتكون المسألة من قبيل الظن لا من قبيل القطع، والخلاف في حجية هذا الإجماع قائم.

---

(79) المرجع السابق، ج1، ص37.

وبعد استنفاد البحث والنظر في كل الأدلة الممكن الاستناد عليها في الاستدلال على الكليات الثلاث يخلص الإمام في الأخير إلى أن المسألة ثابتة قطعاً بدليل الاستقراء، فقال: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة»(80).

فبعد هذا التسلسل العلمي في البحث الاستدلالي الجاد عن الدليل الأصولي الخاص، يخلص الإمام الشاطبي إلى تعيين الاستقراء لنصوص الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية؛ لأنه الأكثر مناسبة في البيان، والأحق في إفادة القطع والحسم في المسألة.

وبذلك يُعَدُّ البرهان الاستقرائي المستمر في تخليص المسألة وإثباتها استدلالاً قطعياً لا يتطرق إليه إشكال؛ إذ يقول عن هذه الكليات: « ... وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وما هو مكمِّل لها ومتمِّم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع المستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان»(81).

3 - من جهة النفي

إن استقراء أغلب المباحث الأصولية في الموافقات والاعتصام يجعلنا ننفي عدم استثمار أبي إسحاق للاستقراء بشكل عرضي أو استثنائي، وإنما هو أحد الثوابت الأساسية في الدرس الأصولي عنده، كما يدفع إلى تأكيد أن هذا المسلك الذي انفرد به عن باقي الأصوليين بشكل لافتٍ للانتباه فاتت به مجموعة من المسائل التي غرقت في الجدل دون الحسم فيها مع غياب الدليل

(80) المرجع السابق، ج2، ص39.
(81) المرجع السابق، ج1، ص53.

الأنسب في ذلك، يقول أبو إسحاق: «إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حِدَتها وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فَكَرَّ عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا مشكلة»[82]. وقال أيضاً: «وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة مَن قبله من الأمة ومن بعده، ومال -أيضاً- بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع، وكذلك مسائل الإجماع عرض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى»[83].

رابعاً: كلية الكلية أو المعرفة الكلية

تُمَّثل المعرفة الكلية الضابطَ المتحكم في الخطاب الأصولي للإمام الشاطبي، لذلك كان سعيه منذ البداية، تأسيس النظر في الأدلة والقواعد على إعمال المنهج الاستقرائي، بما هو تتبع لمجموع الجزئيات المندرجة تحت الكلي المطلوب تحقيقه، وتحصيل قطعية الاعتبار فيه. وغاية هذا الاعتبار في أصول الشريعة هو تقويم النظر في الأحكام الاجتهادية، وضبط مسالكها وطرق استنباطها، لأن «النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك المطلوب الكلي الشرعي حتى يبني عليه فتياه، ويرد إليه حكم اجتهاده»[84].

(82) المرجع السابق، ج1، ص25.
(83) المرجع السابق، ج1، ص28.
(84) المرجع السابق، ج4، ص164.

1 - من جهة الإثبات

يظهر البعد الكلي للمعرفة الأصولية عند أبي إسحاق من تصريحه الواضح في خطبة الموافقات، حيث قال: «لم أزل أقيِّد من أوابده وأضمُّ من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مُبيِّناً لا مُجمِلاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غيرمقتصر على الأفراد الجزئية»[85].

وما يُثبت أكثر مراعاة هذه الكلية، واهتمامه بها، تمهيده للمباحث الأصولية بالقواعد الكلية، ثم بيان صحتها وقطعيتها بالاستدلال الاستقرائي، وذلك هو اختياره المسلكي في أغلب المباحث، وسنته المطردة في البحث والنظر، وقد أورد في مطلع كل مبحث منها قواعد مصوغة صياغة عامة، تحمل دلالتها الكلية المستهلة بكلمة «كل»؛ لأن كلمة «كل» عام تقتضي عموم الأسماء، وهي الإحاطة على سبيل الانفراد[86]. وقد استعملها الأصوليون في تقرير القواعد الكلية، للدلالة على شمولها واستغراقها لما لا ينحصر من الأفراد والجزئيات. ومن هذه القواعد:

- "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"[87].
- "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"[88].
- "كل أمر شاقّ جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرَّاه المكلف إن شاء الله"[89].

---

(85) المرجع السابق، ج1، ص16.
(86) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص211.
(87) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع السابق، ج1، ص31.
(88) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص29.
(89) المرجع السابق، ج1، ص254.

- "كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة... لفظها من العموم"[90]
- "كل دليل خاص، أو عام، شهد له معظم الشريعة فهو الدليل الصحيح، وما سواه فاسد"[91].

إلى جانب هذا الاعتبار الكلي في الصياغة نجده قد مَهَّد لمباحث أخرى بقواعد كلية عامة مختلفة الصياغة عن السابقة، مبيناً لها ومقيماً الاستدلال على صحتها، ومنها على سبيل التمثيل:

- "الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم"[92].
- "القضايا الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف"[93].
- "الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد"[94].
- "حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة"[95].
- "هذه الشريعة المباركة أمية، لأنها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح"[96].
- "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني"[97]

---

(90) المرجع السابق، ج1، ص99.
(91) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص149.
(92) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص28.
(93) المرجع السابق، ج1، ص61.
(94) المرجع السابق، ج1، ص174.
(95) المرجع السابق، ج1، ص229.
(96) المرجع السابق، ج2، ص52.
(97) المرجع السابق، ج2، ص228.

- "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"[98].

- "إن البدع من حيث تصورها يعلم العاقل ذمها، لأن اتباعها خروج عن الصراط المستقيم"[99].

- "ذم البدع والمحدثات عام لا يخص محدثة دون غيرها"[100].

- "إن الإحداث في الشريعة إنما اتُّبِعَ: إما من جهة الجهل، وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق، ..."[101].

هذه بعض القواعد الكلية، ونظائرها كثيرة، مهَّد بها أبو إسحاق دراساته مقيماً الاستدلال عليها باستقراء النصوص والفروع، وكلها تثبت اشتغاله على التأسيس الكلي للخطاب الأصولي بدل البحث في الجزئيات وفروعها.

وقد صرَّح أبو إسحاق، غير ما مرة، بضرورة الأخذ بناصية النظر الكلي في الشريعة، لأنه الأجدى والأنفع في تنزيلها على وجه الصحة، بل نجده قد شبه المعترض عن الكليات المتمسك بالجزئيات بالمتبع للمتشابهات المذموم بزيغه، فقال: «وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات، وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين، لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله»[102].

وفي بداية الكلام عن الأدلة الشرعية وضع ضابط النظر والتحقيق فيها،

---

(98) المرجع السابق، ج2، ص232.
(99) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص31.
(100) المرجع السابق، ج1، ص99.
(101) المرجع السابق، ج2، ص447 - 448.
(102) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص196 - 197.

المستند إلى الفقه الكلي العام بقضايا الشريعة في أبوابها ومحالها، دون الاختصاص بأعيان جزئياتها، فقال: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً، لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت»[103] كما أن الاعتبار الكلي في الشريعة يوافق في أصله حقيقة النظر المقصدي القاضي بحفظ الكليات الشرعية، لذلك لم يفت الشاطبي أن ينبه على هذ المسألة، فقال: «وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع، لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة»[104].

فإذا ثبت أن النظر الكلي مطلوب في الشريعة فإن ذلك لا يعني الإعراض عن الجزئي، وإهمال التحقيق فيه، لأن الكلي لم يثبت إلا بعد الفراغ من استقراء الجزئيات: «وبيان ذلك أنَّ تُلقِّيَ العلم بالكلي إنما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلِي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مُضمَّن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذنْ، الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد»[105].

2 - من جهة التصحيح

إن ضرورة استصحاب النظر الكلي في المعرفة الأصولية والفقهية عموماً

---

(103) المرجع السابق، ج3، ص3 - 4.
(104) المرجع السابق، ج3، ص6.
(105) المرجع السابق، ج3، ص5 - 6.

لا تبدو في استدلال أبي إسحاق على صحة ثبوته فحسب، بل يتمثل ذلك -أيضاً- في مناقشته لبعضِ الآراء والمواقف التي وظفها على سبيل الاعتراض والقدح في المسائل المشكلة الطارئة على تقريراته واختياراته، ففي جوابه عن سؤالٍ وَرَدَ متعلقاً بدعوى شمول الشريعة في آية الكمال ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المَائدة: 3]، أجاب مُصحِّحاً: «إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أوردتم، ولكن المراد كلياتها، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بُيِّنَتْ غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة»[106]، ثم أضاف: «ثم نقول ثانياً: إن النظر في كمالها بحسب خصوص الجزئيات يؤدي إلى الإشكال والالتباس، وإلا فهو الذي أدى إلى إيراد هذا السؤال، إذ لو نظر السائل إلى الحالة التي وضعت عليها الشريعة، وهي حالة الكلية لم يورد سؤاله، لأنها موضوعة على الأبدية، وإن وضعت الدنيا على الزوال والنهاية.

وأما الجزئية فموضوعة على النهاية المؤدية إلى الحصر في التفصيل، وإذ ذاك قد يتوهم أنها لم تكتمل، فيكون خلافاً لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النّحل: 89]»[107].

فإعمال النظر الكلي لا يعدم الاعتبار الجزئي، كما ثبت، لأن الكلي هو كلي من حيث استيعابه لجملة الجزئيات، لذلك إذا وقع تعارض بين المعنى الكلي وجزئي ما ينبغي الجمع بينهما، حتى يستقيم النظر الكلي، يقول رحمه الله: «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد؛ إذ كلية

(106) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص455.
(107) المرجع السابق، ج2، ص455.

هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي، ويلغى الجزئي»[108]. ثم يورد تعارضاً على ما أثبته من ضرورة النظر الكلي دون إهمال الجزئي، فقال: «فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها، أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي، لأن الاستقراء قطعي إذ تم، فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح»[109]، إلى أن قال: «فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول الكلي»[110]. ثم يعقب على هذا القول بتصحيحه لمحل الخلاف وجهة الغلط؛ إذ عدّه صحيحاً من سبيل الإجمال، لكنه يفتقر إلى الصواب في بعض الجهات التفصيلية، يقول: «فالجواب أنَّ هذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل فغير صحيح، فإنه إن عُلِمَ أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل، وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها، كما قالوا في القتل بالمثقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم يَنْسَدَّ باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة، وهو القتل بالمحدد، وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد»[111].

ولعل أهم ثابت تصحيحي للقوادح المعارضة في ثبوت اعتبار المعرفة الكلية التي تمثل ضابطاً مهماً في الخطاب النقدي لعلم أصول الفقه عند أبي إسحاق، هو تأسيسه العلمي لقاعدة «الكليات لا يقدح فيها تخلُّفُ آحاد الجزئيات»[112]، التي استثمرها حفاظاً على الكلية المراعاة في فهم الشريعة.

---

(108) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص6.

(109) المرجع السابق، ج3، ص7.

(110) المرجع السابق، ج3، ص7.

(111) المرجع السابق، ج3، ص7 - 8.

(112) المرجع السابق، ج2، ص48.

إضافة إلى ذلك، نجده يضع عدة تحصينات لسلامتها من النواقض، مثال ذلك تقريره: «أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات»[113].

ثم إن القاعدة مقطوع بها بالفرض، لأنا نتكلم عن الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف أمام القطعي، ولا يعارضه، وخلاصة النظر في المسألة بالنسبة للمجتهد، إذا تعارض الجزئي مع الكلي، يقول أبو إسحاق: «فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد، فذلك من المعدود في المتشابهات التى يتقى اتباعها، لأن اتباعها مُفْضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول، وأرجئ أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها أو رُدَّت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد، ولا تعارض في حقه»[114]. «فإذا تقرر هذا فعلى الناظرفي الشريعة ... أن ينظر إليها بعين الكمال، لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كلياً في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها البتة»[115].

3 - من جهة النفي

إن إثبات الاعتبار الكلي في القضايا الشرعية، واعتماده ضابطاً فهمياً لمقاصدها وغاياتها يقتضي استلزاماً نفي الاعتبار الجزئي؛ حتى يصح النظر، لكن هذا النفي عند الشاطبي ليس نفياً كلياً، وإنما هو نفي جزئي من حيث عدم اعتباره على سبيل الأولية والابتداء، أما أخذه بالحسبان بقصد التأسيس للكليات فذلك إثبات ابتدائي أصلي للكلي، لذلك حينما نلفي أبا إسحاق يدعو إلى عدم اعتبار الجزئي ضمن هذه الجهة فإنه لا يقصد الإلغاء الأصلي وإنما النظري، وإلا لا يقوم للكلية مقام دون جزئي أصلاً، ومن ذلك «أن

(113) المرجع السابق، ج4، ص124.
(114) المرجع السابق، ج4، ص126.
(115) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص455.

الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها، ولولا أن الجزئيات أضعف شأناً في الاعتبار لما صح ذلك، بل لولا ذلك لم تجْرِ الكليات على حكم الاطراد، كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد، لكن الغالب الصدق، فأجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب، حفاظاً على الكليات»[(116)]، لأن الأخذ المتساوي للكليات والجزئيات يعدم الفوارق بينهما في الاعتبار، وهذا غير صحيح؛ إذ «لو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق، ولامتنع الحكم إلا بما هو معلوم، ولا طرح الظن بإطلاقٍ، وليس كذلك، بل حكم بمقتضى ظن الصدق، وإن برز بعد في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظن، وما ذاك إلا اطراح لحكم الجزئية في حكم الكلية، وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزئية وأن شأن الجزئية أخف»[(117)]، لأنه يستحيل أن تكون الجزئيات مستغنية عن الكليات، فمن أخذ بنص -مثلاً- في جزئي مُعْرِضَاً عن كُليَّهِ فقد جانب الصواب، ونفس الأمر بالنسبة لمن أخذ بالكلي معرضاً عن جُزئيِّهِ[(118)].

وإذا لاحظنا استدلال الشاطبي على صحة النظر الكلي، واعتبار المعرفة الكلية في فهم الشريعة، على ترتيب أغلب المباحث، ثم لمسنا مناقشته الآراء المخالفة لذلك النظر القائم على الاعتبار الجزئي للأحكام، تبيَّن أن المعرفة الكلية تمثل إحدى أهم الغايات التي يريد أبو إسحاق إثباتها، والتنبيه عليها، حتى تكون من الأسس والقواعد التي ينبغي أن يقوم عليها الخطاب الأصولي.

خامساً: كلية المقصد أو المعرفة المقصدية

قد يكون من الإطناب في البحث محاولة استجلاء الأثر المقصدي في

(116) المرجع السابق، ج1، ص98 - 99.
(117) المرجع السابق، ج1، ص99.
(118) المرجع السابق، ج3، ص5.

الدرس الأصولي عند أبي إسحاق، بالنظر إلى كثرة البحوث والكتابات التي تناولت الحديث عن ذلك بعمق واستفاضة بالغين، وإنما يأتي هذا المبحث استجابة للضرورة المنهجية في التعاطي مع الفصل، لأنه لا يمكن تحديد الكليات المعرفية للخطاب النقدي عنده مع إغفال المعرفة المقصدية، ودون إفرادها بالذكر والتنبيه، خصوصاً وأنها ثابت من الثوابت الرئيسة التي يصير تقويم خطابه الأصولي دونها مبتسراً وناقصاً. وسأركز على بعض اللمحات المهمة بالقدر الذي يخدم هذا المبحث.

وإن اعتبر أن الشاطبي لم ينفرد بالبحث المقصدي فإنه انفرد وتميز بدقة النظر في مباحثه؛ توسعاً، وتحقيقاً، واستدلالاً، وتفريعاً لجملة قواعد تحكم الاجتهاد الفقهي وتطوره، فكيف تتشخص المعرفة المقصدية ضمن النواظم المعرفية والكلية في خطابه النقدي؟ وما تجلياتها على مستويات الإثبات والتصحيح والنفي؟

1 - من جهة الإثبات

صحيح أن مركزية البعد المقصدي تظهر بصورة مباشرة وواضحة في الجزء الثاني من الموافقات، وهو كتاب المقاصد، إلا أن الدارس لفكر الشاطبي يلمس روح المقاصد تسري بين كل المباحث التي عالجها «فالشاطبي حيثما تكلم نجد المقاصد مرافقة له، حاضرة في كلامه، مؤثرة في آرائه، تزيده عمقاً وسداداً، ويزيدها تجلية وتوضيحاً، حتى ليكاد دارس الشاطبي يزعم أنه لم يكتب إلا في المقاصد وآثارها»[119].

ولعل أهم ميزة تميز بها الشاطبي في خطابه الأصولي في جانبه النقدي هي اشتراطه الفهم المقصدي أحد الشرطين الأساسين في الاجتهاد الشرعي، على خلاف الأصوليين، بل جعله أول الشرطين حيث قال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على

(119) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص151.

كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[120]. وقال في موضع آخر: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد، مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة، جملة وتفصيلاً خاصة»[121].

لذلك، نلحظه يُعُرِّف الاجتهاد -أحياناً- بدلالات تحمل معاني البحث في المقاصد الشرعية من الأحكام، فنجده يقول في أحد تعريفاته: «هو مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد»[122]، فاستجلاء المقصد الشرعي، والعمل على موافقته في الأعمال والتصرفات، جزء لا يخرج عن حقيقة الاجتهاد.

وقد صرح نفسه ببناء عمران كتابه "الموافقات" على المعرفة المقصدية، وذلك حينما تساءل على لسان معترض آخِر كتاب المقاصد، عن طرق ومسالك الكشف عن مقاصد الشريعة فقال: «فإنَّ للقائل أن يقول: إنَّ ما تقدم من المسائل من هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود مما ليس بمقصود؟»[123]، فأجاب بتفصيل بالغ، مُبَيِّناً الجهات المعتمدة في معرفة المقاصد الشرعية، مُوجِّهاً ومُعقِّباً ومنتقداً بعضها.

ولا شك في أن تأخير سؤال الطرق والمسالك، إلى نهاية بحث المقاصد يزيد من تأكيد أهمية المعرفة المقصدية في فكر الإمام الشاطبي من حيث استدراكاته العلمية على العلماء السابقين، الذين لم يوضحوا تلك المسالك، ولم يولوها اهتماماً خاصاً، باستثناء ما كان من مباحثهم في دليل القياس، ولاسيَّما بمسالك العلة المعروفة في أصول الفقه.

---

(120) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص76.
(121) المرجع السابق، ج4، ص117.
(122) المرجع السابق، ج4، ص92.
(123) المرجع السابق، ج2، ص297.

كما عَدَّ أبو إسحاق غياب التفكير المقصدي، والجهل به أساساً، من أهم الأسباب الحقيقية في ظهور البدع ووقوع الإحداث في الشريعة، وقد وضع كتابه "الاعتصام" خصيصاً لهذا الشأن؛ إذ قال رحمه الله: «إن الإحداث في الشريعة إنما اتُّبع: إما من جهة الجهل، وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق، وهذا الحصر بحسب الاستقراء من الكتاب والسنة، ... إلا أن الجهات الثلاث قد تنفرد وقد تجتمع، فإذا اجتمعت فتارة تتعلق بالأدوات التي بها تفهم المقاصد، وتارة تتعلَّقُ بالمقاصد»(124).

2 - من جهة التصحيح

شغلت المعرفة المقصدية العقل الأصولي ردحاً من الزمن، بأبعادها المختلفة: الفقهية، والأصولية، والكلامية، ثم المنطقية، شغلاً لا مثيل له في تاريخ علم أصول الفقه، بوصفها المحدد الأساس في الرؤية المذهبية على صعيد الخطاب الفقهي، والمرجعية العقدية على صعيد الخطاب الأصولي من جهة، وتدخل المنهج المتولد عنها في الإدراك العلمي للمصالح الإنسانية الشرعية من جهة ثانية.

إن جذور الخلاف الفقهي تعود في أصالتها إلى التباين العلمي في استثمار أصول الأدلة وقواعدها، لذلك فإن البحث في أسباب المراجعات والتصحيحات الفقهية القائمة على المعرفة المقصدية سوف لا تكون له جدَوى كبيرة ما لم يَطل النظر في حقيقة البعد المقصدي في ارتباطه بالأدلة المستثمرة في التخريج الفقهي.

وقد اعتمد الشاطبي في مراجعاته النقدية وتصحيحاته العلمية لمسائل الأصول على النظر المقصدي، لأنه المحدد الفصل، والأساس في تمييز صحة الأدلة وقطعيتها من ظنيتها وخطئها في الاعتبار والمأخذ.

---

(124) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص448.

ومن تلك المسائل نقاشه أصل مرعاة الخلاف عند المالكية، وأصل الذرائع، وكذا الاستحسان، ثم المصالح المرسلة، الى غير ذلك. وقد سبق تفصيل هذا في المباحث السابقة.

3 - من جهة النفي

كما حصل إثبات أهمية النظر المقصدي وكليته في التحقيق الأصولي، والمراجعة العلمية للمباحث والمسائل الأصولية، بوصفه ناظماً معرفياً للخطاب النقدي، في السياق المقابل سيظهر من جهة النفي ما يؤكد ذلك، ويبطل خلافه؛ إذ لا نلمس حضور النزعة الظاهرية في خطابه النقدي، أو ميوله إلى ما يخرم الوجود المعياري للمعرفة المقصدية في الدرس الأصولي للإمام الشاطبي. فمحدد الكلية المقصدية يتجلى من جهة النفي في وجوه:

الأول: تصرفاته العلمية، سواء في الموافقات أو الاعتصام، التي لا يلمس فيها الدارس غياب التفكير المقصدي عند أبي إسحاق، ومركزيته العظمى في دراساته.

الثاني: تصريحاته المتضافرة على معنى إبطال العبث في الشريعة إن تعلق الأمر بإرادة الشارع منها، أو بتصرف المكلف وفقها، وهي معنى قطعه بإعدام صحة تصرفات المكلف وأفعاله الصادرة منه وفق هواه واتباعاً لشهواته.

والثالث: تعليله الإحداث في الشريعة وظهور البدع في الدين بالجهل بمقاصد الشريعة، وغياب المعرفة الحقة بالحِكَمِ والمصالح المرادة عند الشارع من التشريع.

أما **الوجه الأول**: فإن أبا إسحاق وإنْ أفرد نظرية المقاصد بكتاب خاص، فإن باقي المسائل المبحوثة في الكتب الأخرى لا تخلو من نَفَسٍ مقصدي وروح معنوية، تسري في الأحكام والفروع الملازمة لها، كما أن المستقرئ للمباحث التي طرقها أبو إسحاق بالمراجعة والتصحيح لا يحس فيها بانعدام النظر المقصدي وغيابه، بل هو الثابت من الثوابت الاستدلالية عنده، وهذا لا يحتاج إلى بيان وتوضيح.

وأما **الثاني**: فيتمثل في مواضع كثيرة وسياقات متعددة صَرَّح فيها بعدم وجود ما يدل على أن الشريعة إنما وضعت عبثاً، من دون قصد وفائدة، ومن أمثلة ذلك تأكيده على الأمر والنهي من الشارع وفق مقاصد معينة، وأنهما لم يَرِدا عبثاً بلا قصد، يقول وهو يؤسس لقاعدة: «الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها» وذلك من وجوه: «... ووجه ثان: أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً، هذا خلف، ولصح انقلاب الأمر نهياً، وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه، فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً، أو مسكوتاً عن حكمه، وهذا كله محال»[125].

ويضيف أن إرادة العبث، والأمر والنهي بغير قصد، من تصرفات من رُفِعَ عنه القلم، الذي لا إرادة له، يقول: «والثالث: أن الأمر والنهي قصد إلى إيقاع المأمور به، وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق، والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه»[126]. وقد خصص المسألة الثامنة من الطرف الثاني في أدلة الأحكام عن الواقفين بظواهر النصوص، دون تجاوز ذلك إلى فهم المراد والمقصود، الشيء الذي وَرَّثَ عندهم الجهل بالمقاصد الشرعية، مستدلاً بمجموعة من النصوص القرآنية، ويختم ذلك بقوله: «فاعلم أن الله -تعالى- إذا نفي الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه»[127].

وأما الثالث: فيتصور في الباب العاشر من «اعتصامه»، حيث خصصه للبحث في معنى الصراط المستقيم، الذي انحرفت عنه سبل أهل الابتداع،

---

(125) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص92 - 93.
(126) المرجع السابق، ج3، ص94.
(127) المرجع السابق، ج2، ص304.

فمهد له بمقدمة اعتبرها ضرورية، وقد بناها على النظر في الأسباب الباعثة على الابتداع، والإحداث في الشريعة، وعزا ذلك إلى سبب رئيس، هو الجهل بالمعرفة المقصدية التي أودعها الشارع في شريعته، فقال: «إن الإحداث في الشريعة إنما يقع إما من جهة الجهل، وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق، وهذا الحصر بسبب الاستقراء من الكتاب والسنة [...]، إلا أن الجهات الثلاث قد تنفرد وقد تجتمع، فإذا اجتمعت تارة تجتمع منها اثنتان، وتارة تجتمع الثلاث، فأما من جهة الجهل، فتارة تتعلق بالأدوات التي يفهم بها المقاصد، وتارة تتعلق بالمقاصد...» إلى أن قال: « ... فالجميع أربعة أنواع: وهي:

- الجهل بأدوات الفهم.
- الجهل بالمقاصد.
- تحسين الظن بالعقل.
- اتباع الهوى ...»[128].

وبتتبع تفصيلاته الخاصة بكل نوع من هذه العلل يتضح الرابط المقصدي بينهما، فالجهل بأدوات الفهم يقصد به الافتقار إلى اعتبار الألفاظ والمعاني والأساليب، يقول: «فلا يفهم كتاب الله تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها»[129].

وتحسين الظن بالعقل مرده إلى تحكيم الإنسان عقله في معرفة الحِكَم والمصالح الإنسانية وفق ما يُحسِّنه ويُقبِّحه، «ولا سبيل إلى دعوة الاستقلال ألبتة حتى يستظهر في مسألته بالشرع إن كانت شرعية، لأن أوصاف الشارع لا تختلف فيها ألبتة، ولا قصور ولا نقص، بل مباديها موضوعة على وفق الغايات وهي من الحكمة»[130]، وسبب اتباع الهوى سير على خلاف مقصد

(128) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص448.
(129) المرجع السابق، ج2، ص446.
(130) المرجع السابق، ج2، ص467.

الشارع، الذي شرع الشرائع «لإخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما يكون عبداً لله اضطراراً»[131].

فإذا توضَّح، إذن، إثبات أبي إسحاق للمعرفة المقصدية استدلالاً وبياناً، وتجلت مظاهر تصحيحاته، وتواترت نصوصه العلمية التي تُجمِعُ على إبطال التزام ظواهر النصوص الشرعية دون معرفة المراد والمقصود منها، تأكد لنا حضور الاعتبار المقصدي مُحدِّداً أساسياً في النقد الأصولي والبحث والاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية.

سادساً: كلية الوفاق أو المعرفة الوفاقية

إن ما عرفه الدرس الأصولي منذ نشأته التقعيدية الأولى، من جدل وسجال وتناظر بين الأصوليين، لدليل بِّين على تمكُّن المعرفة الخلافية من البناء العام لأغلب مباحثه، وهيمنة النزاع على مسائله العلمية، سواء الأصلية أوالفرعية، وكان هذا من أهم الدواعي الحقيقية التي دفعت الإمام الشاطبي إلى تأسيس نظره الأصولي على التحقيق والنقد والاستدلال، بقصد إعادة المعرفة الأصولية إلى أصولها الوفاقية التي تثبت وحدة الأصول ودلالتها في الشريعة، وتذلل الخلاف والفراق بين الناظرين فيها، وكان ذلك سراً من الأسرار الغريبة في تأليف كتاب الموافقات، المحمول على رؤية التوفيق بين الأنظار الفقهية والأصولية، وهو القائل عنه في خطبته: «ليكون أيها الخِلُّ الصَفيُّ والصديقُ الوفيُّ هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق»، لكن دون أن يحجب ذلك بعض الاختلاف في مدارك العقول، ومرامي الفهوم، لأنه لم يؤلفه «ليكون عمدتك في كل تحقُّق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يَعِنُّ لك من تَصوُّر وتصديق، إذ قد صار عِلْماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، وموردا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم»[132]. فكيف عمل أبو إسحاق على إثبات المعرفة الوفاقية،

---

(131) المرجع السابق، ج2، ص476.

(132) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص17.

ونفي الخلاف في الشريعة، وما أوجه الاستدلال على ذلك؟

1 - من جهة الإثبات

تشكل المعرفة الوفاقية إحدى أهم الكليات العلمية، التي تنتظم على أساسها المسائل والمباحث المدروسة عند أبي إسحاق: تحقيقاً، واستدلالاً، ونقداً، ويظهر ذلك عنده على مستويين:

أ - مستوى التأسيس النظري

ويتمثل في بياناته الواضحة الصريحة على إثبات القول الواحد في الشريعة، ورجوعها إلى أصول متحدة، لكونها كذلك، لا يستقيم إجراؤها والعمل بتكاليفها إلا بوفاقٍ بانٍ محمودٍ، لا بخلافٍ هادمٍ مذمومٍ.

ومن ذلك عقده المسألة الثالثة في الطرف الأول من كتاب الاجتهاد، حيث استهلها ممهداً بقاعدة عامة تفرعت عنها مجموعة من المباحث تخدم الغرضَ نفسَهُ، قال فيها: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أن أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك»[133].

وقد استثمر أدلة إثباتية متعددة في البيان؛ منها القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّسَاء: 82]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾ [الأنعَام: 153]، وقال عنها: «فتبين أن طريق الحق واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها»[134]. وقال في ختام ذكره عدداً من النصوص القرآنية: «والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثير، كُلُّه قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد»[135].

(133) المرجع السابق، ج4، ص85.
(134) المرجع السابق، ج4، ص87.
(135) المرجع السابق، ج4، ص87.

ومنها العقلية، ولاسيَّما دليل برهان الخلف، يقول رحمه الله: «فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ من غير نص قاطع فيه فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة؛ إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع، فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة»[136].

ب - مستوى التأسيس العملي التطبيقي

حتى ينهي أبو إسحاق النظر القطعي في أصول الاستدلال، سيعمل على تحصيل الوفاق في إعمالها واستثمارها بين الأئمة، لأن الخلاف في اعتبارها يقلل من شأنها العلمي، وقطعها العملي، لذلك نجده يوفق بين مذاهب مالك والشافعي وأبي حنيفة في أصل سد الذرائع، وما دار بينها بخصوص إشكال الحيل وبيوع الآجال؛ إذ قال: «أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية، إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً، وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال»[137].

وبالنسبة لقاعدة اعتبار المآل يقطع أبو إسحاق أن اتفاق الشافعي مع مالك على منع التوسل في بعض المسائل، كعدم جواز سب الأصنام حتى لا

(136) المرجع السابق، ج4، ص87.
(137) المرجع السابق، ج3، ص226.

تكون سبباً لسب الله تعالى عملاً بمقتضى الآية، وتجويز أبي حنيفة للتحيُّل في حالات، هو اتفاق على إعمال قاعدة المآل من وجوه، واختلفت من وجوه، يقول رحمه الله: «فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم، ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال، كالمنافقين والمرائين، وما أشبه ذلك، وبهذا يظهر أن التحيُّل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة؛ نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر»[138].

2 - من جهة التصحيح

إن اعتبار كلية الوفاق ومراعاتها في الدرس الأصولي عند أبي إسحاق واجَهَتْهُ معارضةٌ كان عليه أن يتصدى لها، ويصحح النظر فيها، حتى تبقى المعرفة الوفاقية أصلاً وثابتاً من ثوابت النقد عنده، ومن ذلك الإشكال الأصولي الذي راسل في شأنه فحولاً من الأصوليين، وهو الخلاف الذي حصل في مراعاة الخلاف، يقول أبو إسحاق: «فإنْ قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها روعي فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها»[139]. وأضاف في السياق الاعتراضي نفسِهِ: «بخلاف المسائل المتفق عليها، فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف، فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضاد لما تقرر في المسألة»[140]. وقد أقر بوجاهة الإشكال، ووروده على عدد من العلماء،

(138) المرجع السابق، ج4، ص146.
(139) المرجع السابق، ج4، ص108.
(140) المرجع السابق، ج4، ص109.

وتردُّدِهِ بين رافض منكر له بناء على وجود دليل يستند إليه في صحته، وبين متأوِّلٍ، قال الشاطبي: «فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر، فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم»[141]. وحاصل الأمر أن الأصل في المسألة عدم الجواز على سبيل الابتداء لرجحانه، لكن بعد وقوعها وتشخُّصها ينقلب الوضع فيترجَّح الجواز، ويصبح المنع مرجوحاً، لقرينة تقتضي رجحان دليل المخالف، وليس في المسألة ما يخالف وجود الوفاق في الشريعة، لأنه ليس جمعاً بين متعارضين، وإنما يدخل ذلك في باب الترجيح، يقول: «وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً، لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذى يقول فيه بالقول الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان، فليس جمعاً بين متنافيين، ولا قولاً بهما معاً»[142].

ولمزيد من البيان في تحرير الإشكال وتصحيحه أعطى أمثلة، من ذلك مسألة النكاح بغير ولي؛ إذ قال فيه: «فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول، من الأمور التي ترجح جانب التصحيح»[143] لأن «الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها، كالغصب -مثلاً- إذا وقع»[144].

والمسألة ليس فيها تناقض أو خلاف، وليس فيها جمع بين متنافيين أو

(141) المرجع السابق، ج4، ص109.
(142) المرجع السابق، ج4، ص109.
(143) المرجع السابق، ج4، ص148.
(144) المرجع السابق، ج4، ص146.

قول بهما، وإنما هو نظر إلى ما يؤول إليه الفعل بحسب قوة الدليل وضعفه في الحال والمآل، «فهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة فوازى مفسدة النهي أو يزيد»[145].

ومن ذلك أيضاً أن الوفاق أصل في الشريعة، وما يظهر من خلاف إنما يقع ذلك بسبب مدارك المجتهدين، وأساليب النظر في نصوصها، إلا أنه قد اعترض معترض على هذا التقرير، فقال: «إن كانَ ثَمَّ ما يدل على رفع الاختلاف، فثَمَّ ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع، والدليل عليه أمور: منها إنزال المتشابهات، فإنها مجال للاختلاف؛ لتباين الأنظار، واختلاف الآراء والمدارك، هذا وإن كانَ التوقف فيها هو المحمود، فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له...

ومنها الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية، وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض، ومجال الاجتهاد لما قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس، ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النُّظَّار؛ ليجتهدوا فيثابوا على ذلك.. ومنها أن العلماء الراسخين، الأئمة المتقين، اختلفوا: هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوَّغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغاً في الشريعة على الجملة»[146].

لكن ما اعترض به لا يقوى على القدح في هذه الكلية؛ لأن «مسألة المتشابهات، فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعاً، لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها قد وضعت ﴿لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ وَيَحۡيَىٰ مَنۡ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٖۗ﴾ [الأنفَال: 42] لا نظر فيه، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هُود: 118-119] ففرق بين الوضع القدري، الذى لا حجة فيه

(145) المرجع السابق، ج4، ص148.
(146) المرجع السابق، ج4، ص89.

للعبد، وهو الموضوع على وفق الإرادة التى لا مَردَّ لها، وبين الوضع الشرعي الذى لا يستلزم وفق الإرادة»[147].

وليس هناك ما يظهر فيه قصد الشارع إلى الخلاف، بل «وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع، الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً، وينفي ما عداه»[148]. أما عن أقوال أهل الأهواء فاعتبرها غير مُعَتّدٍ بها في الخلاف المقرر في الشرع، إلا أنه مشكل «فإن العلماء قد اعتدّوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرَّعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الإجماع، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم»[149]. وجوابه عن هذا الإشكال فَرَّعهُ إلى جهتين:

«**أحدهما**: أنا لا نسلِّم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتوا بها ليردوها ويبينوا فسادها.

والثاني: إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة متبعين للهوى بإطلاق، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدِّق بالشريعة رأساً، وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به متبع إلا مقتضى الدليل، يصير إلى حيث أصاره، فمثله لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع»[150].

ويختم تصحيحه للمسألة بقوله: «وفي الحقيقة، فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة، وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة، لصحتها، واتحاد حكمها، وجهة الاختلاف، فهم مخطئون فيها قطعاً، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل، إذن، على كل تقدير»[151].

(147) المرجع السابق، ج4، ص91.
(148) المرجع السابق، ج4، ص92 - 93.
(149) المرجع السابق، ج4، ص161.
(150) المرجع السابق، ج4، ص161 - 162.
(151) المرجع السابق، ج4، ص162.

3 - من جهة النفي

لعل خير دليلٍ مُبيِّنٍ على عنايةٍ الشاطبي بالمعرفة الوفاقية هو عقده أبواباً ومسائل متعددة ينفي فيها الخلاف في الشريعة، مستدلاً فيها على ورود القول الواحد، وإنما الخلاف في إدراكه وتحصيله لا يضير الوفاق في أصول الشريعة. فكتاب الاجتهاد من الموافقات أغلبه بناه على نفي الخلاف في الشريعة[152]، والربع الأخير من كتاب الاعتصام؛ أي الباب التاسع والعاشر خصَّصه للغرضِ لنفسِهِ[153]، ناهيك عن بعض المسائل المبثوثة في الكتابين، وتنبيه أبي إسحاق إلى اعتبار المعرفة الوفاقية، والتأسيس لها في أغلب دراساته أملته بعض الدعاوى، ومن أبرزها:

- أن الخلاف في المسائل أصبح يحتج به في الجواز، يقول أبو إسحاق وهو يصف ما أدت إليه مزلَّة الاختيار بين الأقوال الفقهية: «وقد زاد هذا الأمر على قدره الكفاية حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف»[154].
- تتبع رخص المذاهب والأليق من الأقوال بحسب الهوى والتشهي، يقول رحمه الله: «ولقد وجدنا هذا في الأزمنة السالفة، فضلاً عن زماننا، كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب، اتباعاً للغرض والشهوة»[155].
- أن اتباع مجرد الخلاف دون البحث في الدليل استهانة بالدين دون ضبط، حيث اعتبر من مفاسد اتباع رخص المذاهب المختلفة

(152) راجع المسائل: 3-4-8-10-11-12 من كتاب الاجتهاد.
(153) راجع **الاعتصام**، البابين التاسع والعاشر.
(154) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص102.
(155) المرجع السابق، ج4، ص97.
(156) المرجع السابق، ج4، ص106.

«الانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين، إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط»[156]. ويفرق الشاطبي بين ضروب من الخلاف:

أحدها: ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشريعة، وهذا لا يعتد به؛ لأنه قول لم يَجْرِ على وفق ما جاءت به الشريعة.

والثاني: خلاف مُتوهَّم، يحسبه البعض خلافاً وما هو بخلاف، إنما نشأ عن تباين المدارك والأنظار في بيان نصوص الشريعة «وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد»[157]، وقال عنه أيضاً: «ثم إن هؤلاء المتفقهين قد يعرض لهم الاختلاف بحسب القصد الثاني لا القصد الأول، فإن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النُّظّار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فذلك لا يضر هذا الاختلاف» [158]. وقد فَصَّل فيه مبيناً أسبابه العشرة، وهي أسباب لا تنتج خلافاً قادحاً في أصول الشريعة، وإنما «الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه، وليس الكلام في مثل هذا»[159]، وختم بيانه بقوله: «هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف يجب أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها، فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة الإجماع»[160].

والثالث: وهو المذموم المنفي في الشريعة، والذي ينبغي مجانبته، ويتعلق

(157) المرجع السابق، ج4، ص155.
(158) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص367.
(159) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص158.
(160) المرجع السابق، ج4، ص159.

بالقول النابع من الهوى المضل البعيد عن اتباع الدليل ومقاصده، يقول: «الخلاف الذى هو في الحقيقة خلاف ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه، حرصاً على الغلبة والظهور، بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها»[161].

فإذا ظهر، إذن، من كثرة نصوص الشاطبي هذه، وغيرها كثير، تركيزه فيها على المعرفة الوفاقية في الشريعة، وأنها تعود إلى قول واحد، وأن الخلاف الذي يحصل من فهوم العلماء فيها، واختلاف مداركهم لا في حقيقتها وأصلها، وعمله على التوفيق بين الآراء الفقهية المذهبية، وتأليفه بين أصول أدلتها في عدد من المسائل، وظهر -أيضاً- مراجعته لآراء وأقوال تذهب إلى وجود الخلاف في الشريعة وتصحيحها، وبيان مكامن الزلل فيها، ووجدناه ينفي الخلاف عن الشريعة في مباحث متعددة، ويحقق النظر في الخلاف بين مذموم ومحمود، تَبيَّن أنه من أهم غايات الشاطبي في خطابه الأصولي مراعاة المعرفة الوفاقية، واعتبارها كلية من كليات النقد الأصولي عنده.

فهذه، إذن، غايات الدرس الأصولي ونواظمه المعرفية عند أبي إسحاق الشاطبي، وهي تجسد مكونات مشروعه الأصولي وثوابته، وكليات خطابه النقدي، تحقق النظر فيها من جهات ثلاث: جهة الإثبات بياناً واستدلالاً على تمثلها وحضورها، وجهة التصحيح مراجعة وتصحيحاً وتقويماً لآراء معارضة في ورودها، وجهة النفي إلغاءً وإبطالاً لما يقابل وجودها. وبناء عليه، فالخطاب النقدي عند أبي إسحاق تُؤسِّس عمرانَه الأصولي مُكوِّناتٌ أساسيةٌ كبرى، كما توضَّحَ:

الأول: مكون الموضوع الأصولي، ويتجسد في كلية القطع أو المعرفة القطعية.

(161) المرجع السابق، ج4، ص161.

الثاني: مكون المقصد الأصولي، ويتحدد في كلية التطبيق أو المعرفة العملية.

الثالث: مكون المنهج الأصولي، ويظهر في كلية الاستقراء أو المعرفة الاستقرائية.

الرابع: مكون الضابط الأصولي، ويبدو في كلية الكلية أو المعرفة الكلية.

الخامس: مكون المحدد الأصولي، ويتمثل في كلية المقاصد أو المعرفة المقصدية.

السادس: مكون الأساس الأصولي، وينحصر في كلية الوفاق أو المعرفة الوفاقية.

الفصل الثاني

الخطاب النقدي الأصولي بين الشافعي والشاطبي في الثابت والمتغير

أولاً: ثوابت النقد الأصولي: بين الشافعي والشاطبي

1 - ثابت البعد العملي

إن البعد التطبيقي للأصول؛ أي تفعيل الاجتهاد الفقهي عبر مواقع الوجود، من أهم الثوابت الكبرى التي تأسس عليها الخطاب النقدي الأصولي أصلاً وابتداءً مع رسالة الشافعي رحمه الله، غير أن حضور هذا الجانب العملي الإجرائي للأدلة الأصولية بدأ يفقد قوته وفعاليته، بين أخذ ورد، عبر المراحل الموالية التي أصبح فيها علم الأصول علماً مجرداً عن التفريع الفقهي، حيث يقاس صواب الرأي فيه والخطأ بمدى الاعتبار العقلي النظري، لا بمدى تمثله الواقعي والفقهي، تشخيصاً وتنزيلاً، لكن مع ظهور الإمام الشاطبي، سيتم تأكيد ثبوت هذا البعد، ومركزيته في الفكر الأصولي، كما نشأ، إما تنبيهاً نظرياً، أو توجيها عملياً في موافقاته، على وجه الخصوص.

لكن، ما أسس ثبات المنزع العملي وتجلياته عند الإمامين؟

يتأسس ثبوت البعد العملي على النظر الاعتباري في مجموعة آيات دالة على ذلك، يمكن حصرها في ثلاث: الأولى: في باعث النقد الأصولي. الثانية: في آليات النقد الأصولي وأدواته. الثالثة: في مباحث الدرس الأصولي.

الأولى: في باعث النقد الأصولي

لا شك في أن تخلّق علم الأصول في رحم الفقه، وولادته جاءت استجابة للوضع الفقهي الذي ساد زمن الإمام الشافعي وقبله، بما شهده من اختلاف مذهبي، واستدلال غير منضبط، ولذلك لا يمكن الفصل بين الخصائص العلمية والمنهجية لكل منهما؛ إذ الفقه أُسِّسَ بناء على الفهم الأصولي، والأدلة الأصولية ظهرت لضبط الفقه وتوجيهه، وحسن تنزيله، فكان من أهم دواعي التأليف في علم الأصول عند الشافعي: الاستثمار العملي والتنـزيلي للفقه، حتى يستجيب لمتطلبات الحياة المتجددة. وهذا الاعتبار كاف في أن يحمل علم الأصول منذ نشأته لبوساً فقهياً، أما عند أبي إسحاق فلا يختلف الوضع من حيث الأصل التطبيقي في النقد الأصولي، وإن اختلفت مُحالُّ الباعث، فإذا نزع الشافعي إلى تأسيس علم الأصول وتقعيده بناء على توجيه النظر التنزيلي في الفقه، ومن خلال الخلاف التطبيقي الذي حصل في عهده، فإن لجوء أبي إسحاق إلى مراجعة الخطاب الأصولي جاء نتيجة الغياب شبه الكلي للنظر العملي التنزيلي لعلم الأصول؛ إذْ غرقت مباحثه في التخريجات النظرية، والتقريرات المنطقية والكلامية، دون الفقهيات الفروعية العملية.

الثانية: أدوات النقد الأصولي

يمكن للدارس أن يلمس البعد العملي في الخطاب النقدي للدراسة الأصولية عند الإمامين الشافعي والشاطبي، في جانب الأدوات العلمية المستعان بها في تصحيح الأنظار العلمية وتقويمها، ويشترك الإمامان في عنصرين هامين ضمن هذه الأدوات:

- التمثيل الفقهي في الدراسة

أما كتاب الرسالة فيزخر بتمثيلات فقهية غير محدودة في كل المباحث المدروسة، وهذا الأمر له امتداد خاص بالأساس السابق، فتأصيل المعرفة الأصولية المرتبط بالواقع الفقهي والوضع المذهبي سوف لن يتخلص من

الترجمات الفقهية التي أنتجته، وتخلَّق في رحمها. ولبيان ذلك سأسوق أمثلة يحضر فيها التمثيل الفقهي في درس المباحث المتعلقة بالقياس، مقتصراً على النماذج المنهجية دون الموضوعية، قال الشافعي: «فإن قال قائل: فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها، وكيف تقيس؟»[1]، وبعد الجواب عن هذا السؤال التعليمي يورد استفساراً تمثيلياً فقال: «فإن قال: فاذكر من كل واحد منها شيئاً يبين معناه»[2]، وبعد إشباع السائل أمثلة وبياناً، سأله ثانية: «فما الخبر الذي لا يقاس عليه؟»... «وفي مثل ماذا؟»[3] ثم يستطرد الشافعي مجيباً بنماذج وأمثلة توضح المقصود، ومن الأمثلة أيضاً قول السائل: «فما مثل هذا في السنة؟»[4] ويجيب الشافعي بعدد من الأمثلة الخاصة بمحلِّ السؤال، ثم يتابع السائل مستفسراً: «فاذكر منه وجهاً غير هذا إن حضرك، تجمع فيه ما يقاس عليه وما لا يقاس»[5]، ولما قتل المسألة بحثاً بالفروع الفقهية سئل تارة أخرى: «فَمثِّلْ من ذلك شيئاً غير هذا»[6] وبعد التمثيل لذلك يقول الشافعي: «ولهذا أشباه...»[7]. دلالة على كثرة الفروع الداخلة في المعنى المقصود نفسِهِ، فكانت هذه سمة غالبة على منهج الدراسة في الرسالة، يقول عبد الوهاب أبو سليمان في هذا الصدد: «وضم إلى الدراسات الأصولية مناقشة كثير من الموضوعات الفقهية، استشهاداً للقواعد الأصولية التي يريد إبرازها وتحليلها، وهذه ظاهرة ملموسة في كل موضوع أصولي ناقشه الإمام الشافعي في الرسالة، بالإضافة إلى ذكر أبواب من الفقه بصورة مستقلة، مثل صنيعه في باب «الفرائض التي نزَّل الله فيها نصاً»، فقد ذكر تحت هذا الباب جمل الفرائض، كالصلاة، والزكاة، والحج وحرمات الطعام، والآيات والأحاديث

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص512.
(2) المرجع السابق، ص513.
(3) المرجع السابق، ص545.
(4) المرجع السابق، ص547.
(5) المرجع السابق، ص545.
(6) المرجع السابق، ص549.
(7) المرجع السابق، ص549.

التي وردت بصددها، مع مناقشتها، وهو يذكرها لمناسبتها، للموضوع الأصولي الذي هو بصددِهِ»[8].

فهذه عينة من الأمثلة العملية الناطقة بحضور البعد التطبيقي في الدرس الأصولي عند ابن إدريس.

ولم يخرج أبو إسحاق عن هذه السُّنة التي سنَّها الشافعي، بل أعاد لها الاعتبار، وأحياها من جديد بعدما دَرَسَت لدى عدد من الأصوليين النازعين إلى البحث الجدلي، والدراسة النظرية المجردة، بل حتى إذا ذكروا لمباحثهم أمثلة كانت معدودة، ومكررة في جميع المظان الأصولية، لا تغني عن فهم واستيعاب علمي للأصول، بالأحرى عن التفعيل العملي والتطبيقي.

وأما كتابا الموافقات والاعتصام فالمنهج الذي اعتمده الشاطبي تمثيلاً بالفقهيات، وبياناً بالفرعيات، يفسِّر بجلاء المأخذ العملي التنزيلي في الدراسة الأصولية عنده. وعلى سبيل الاكتفاء سأحيل إلى بعض النماذج، ليتضح المقصود:

ومن ذلك، بيانه لأصل ثبت في الأحكام التكليفية -كما قال- بمجموعة من الأمثلة الفقهية في كل قسم من أقسامه الأربعة، حيث قال: «إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل، على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام:

الأول: كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب والملبس...

والثاني: كالأكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: 275]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المَائدة: 96] ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المَائدة: 1].

(8) أبو سلمان، عبد الوهاب إبراهيم. **الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية**، القاهرة: دار الشروق، ط 2، 1404هـ/ 1984م، ص85-86.

والثالث: كالتنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام...

والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها، وإن كانت مباحة...»[9].

ومن ذلك أيضاً قوله في المسألة الحادية عشرة من القسم الرابع من كتاب الأدلة الشرعية: «الأمران يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين، إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة، والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها، فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول»[10].

ثم أتبع ذلك بأمثلة بيانية قائلاً: «ولذلك أمثلة، كالصلاة بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية، وأخذ الزينة والخشوع والذكر، والقراءة والدعاء واستقبال القبلة، وأشباه ذلك، ومثل الزكاة مع انتقاء أطيب الكسب، وإخراجها في وقتها، وتنويع المخرج ومقداره، وكذلك الصيام مع تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وترك الرفث وعدم التغرير، وكالحج مع مطلوباته التي هي له، كالتفاصيل والجزئيات، والأوصاف التكميليات، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة، والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحسن القضاء والاقتضاء والنصيحة، وأشباه ذلك، فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه، وانبنت عليه، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجُمل، وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات...»[11].

- **الاستدلال الفقهي على الأصول**

يشمل البعد العملي في النقد الأصولي عند الشافعي والشاطبي المباحث

---

(9) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص92 - 93.

(10) المرجع السابق، ج3، ص204.

(11) المرجع السابق، ج3، ص152 - 153.

الاستدلالية، فكلما كان طلب الدليل على إثبات القواعد، ونفي نواقضها، وإبطال اعتراضاتها، من الفروع والجزئيات، تَمثَّل الحضور التطبيقي في الخطاب الأصولي، لأنها أفضل شاهد على صحتها العلمية، وقطعيتها العملية.

ومن أمثلة الإمام الشافعي على الاستدلال الفقهي في إثبات أصوله ما أورده في مسألة إثبات القياس وإبطال الاستحسان في المقابل، حيث قال: «ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان.

وإن القول بغير خبر، ولا قياس لغير جائز، بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله، ولا في القياس. فقال: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك، لأنه إذا أمر النبي بالاجتهاد فالاجتهاد لا يكون أبداً إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس، قال: فأين القياس مع الدلائل على ما وصفت؟

قلت: ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبداً، لم يقولوا لرجل: أقم عبداً ولا أمة، إلا وهو خابر بالسوق، ليقيم بمعنيين بما يخبر كم ثمن مثله في يومه، ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر عليه بتعييره، فيقيسه عليه، ولا يقال لصاحب سلعة: أقم إلا وهو خابر.

ولا يجوز أن يقال لفقيه عدل غير عالم بقيم الرقيق: أقم هذا العبد، ولا هذه الأمة، ولا إجارة هذا العامل، لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفاً.

فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال، ويَيْسُر الخطأ فيه على المقام له والمقام عليه، كان حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف، والاستحسان، و إنما الاستحسان تلذذ»[12].

وعلى النهجِ نفسِهِ سار الإمام الشاطبي، الذي يظهر ذلك عنده أكثر

---

(12) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص505 - 507.

وضوحاً، وإذا راجعت مسألة إثبات قطعية أصل المصالح المرسلة من الاعتقاد يتبين لك حقيقة منزعه الفقهي في الاستدلال على الأصول؛ إذْ يبني استدلالاته على عشرة أمثلة فقهية تؤسِّس لقطعية المصالح المرسلة[13].

الثالثة: في مباحث الدرس الأصولي

إن من بين التجليات المشيرة إلى حضور جانب النزعة العملية في نقد الأصول عند الإمامين، تلك الدراسة المبنية على اختيارات علمية لبعض الموضوعات اللصيقة بمجال العمل والتطبيق أكثر من غيرهما.

فإذا توقفنا مع الإمام الشافعي ألفيناه يعطي لمبحث الاجتهاد اهتماماً خاصاً، تأصيلاً وبياناً، بل نجده قد قرنه مع القياس في المعنى والمفهوم، من ذلك ما جاء في الرسالة: «فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس»[14].

والإمام الشاطبي قد أفرد لمبدأ الاجتهاد كتاباً خاصاً، فصَّل فيه النظر تقسيماً وتأصيلاً وتفريعاً، وهو الأمر الذي لم نعهده عند باقي الأصوليين الذين جعلوا الكلام في الاجتهاد مبحثاً صغيراً لا يتميز من غيره من المباحث.

وقد منح أبو إسحاق موضوعَ الاجتهاد ما يستحق، لمكانته في استنباط الأحكام المتجددة بحسب الوقائع، وبالقدر الذي ترتفع به رتبة الاجتهاد عنده إلى حكم الوجوب، والضرورة على العالم المتمكن تنزل إلى حكم الذم والتشنيع على من تجرأ عليه، دون امتلاك الأدوات والقواعد الضرورية لذلك، يقول أبو إسحاق: «المخالف على ضربين: أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع أو لا، فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعطِ الاجتهاد حقه وقَصَّر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول، والثاني: أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً، أو مغالطة؛ إذ لم يشهد له بالاستحقاق

---

(13) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص329.

(14) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص505.

أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم، فهذا مذموم»[15].

كما أن ربط أبي إسحاق قضية الاجتهاد بالنظر المقاصدي أمر له مزيد تأكيد على ثابتية البعد العملي التنزيلي عنده، يقول رحمه الله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[16].

وفي هذا الصدد يربط أبو إسحاق النظر الأصولي بالمسائل المفيدة للعمل الفقهي، والمحققة للفعل الاجتهادي؛ إذ يقول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضِّح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافتة إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»[17].

2 - ثابت البحث المنهجي

لا يختلف منهج البحث في شكله العام عند الإمام الشافعي عن نظيره عند الإمام الشاطبي، ولعل دارس كتابي الرسالة والموافقات لا يلمس اختلافاً جوهرياً، من حيث المسالك المعتمدة لديهما، يمكن أن يقدح في حقيقة ثابت توافقهما المنهجي، وسوف أبين ذلك بالتركيز على أهم العناصر المتحكمة في هذا البعد المنهجي.

أ - منهج التصنيف

بعد الاستهلال بخطبة الكتاب ينتقل الإمام الشافعي إلى البيانات التمهيدية، أما الإمام الشاطبي فيتبع خطبته بمقدمات تمهيدية، وكل من البيانات والمقدمات حازت جماع الأمور، وخلاصة القضايا المنهجية والعلمية المزمع طرقها ومناقشتها في متن الكتاب.

---

(15) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص55.
(16) المرجع السابق، ج2، ص77.
(17) المرجع السابق، ج1، ص29.

ثم يباشر الشافعي النظر في ما يتعلق بالكتاب والسنة، ثم الإجماع فالقياس، ثم الكلام في الاستحسان، فباب الاختلاف، حسب الترتيب المنهجي الذي فهرس به المحقق كتاب الرسالة. وبناء على هذا التقسيم المنهجي سينسجم مع قول الشافعي عندما تحدث عن شروط النظر الأصولي حيث قال: «على العالم ألا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبداً متبعاً خبراً وطالب الخبر بالقياس، كما يكون متبع البيت بالعيان، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً، ولو قال: لا خبر لازم ولا قياس كان أقرب إلى الإثم من الذي قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزاً. ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها»[18].

ولم يخرج أبو إسحاق عن هذا الترتيب لموضوعات الأصول في كتابه، وإن توسع أكثر في بيانها وضبطها بالتفصيل، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل، فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني: فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه: إما باتفاق، وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول: الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد، ويلحق بالضرب الثاني: الاستحسان والمصالح المرسلة، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه من هذا الكتاب بحول الله»[19].

---

(18) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص507 - 508.

(19) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص29 - 30.

وهكذا يتضح استمرار النظر الأصولي على المباحث الأصولية نفسِها، التي أسسها الشافعي على مستوى الترتيب المنهجي في التصنيف.

ب - منهج الاستدلال

ما دام النظر يتعلق بالأدلة الشرعية وأصول الاستنباط فإن استدلال الإمام الشافعي لا يخرج عن البحث في النصوص الشرعية، القرآنية والحديثية، وما أثر عن الصحابة والتابعين، وهو الأمر الملاحظ على مباحثه في الرسالة.

ومثال ذلك ما أورده من استدلال على مسألة فرض الكفاية؛ إذْ جاء في الرسالة: «هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يكلفها على الخاصة، ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلهم كافة أن يعطلوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه كفايةلم يخرج غيره ممن تركها، إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطَّلها، فقال: أوجدني هذا خبراً أو شيئاً في معناه، ليكون هذا قياساً عليه»[20]، ثم يستطرد الشافعي في ذكر عدد غير قليل من الآيات القرآنية[21] الدالة على المعنى، ويتبعها بأحاديث نبوية شريفة[22]، ثم يختم استدلاله على المسألة بقوله: «ولم يزل المسلمون على ما وصفت، منذ بعث الله نبيه، فيما بلغنا، إلى اليوم يتفقه أقلهم، ويشهد الجنائز بعضهم، ويجاهد ويرد السلام بعضهم، ويتخلف عن ذلك غيرهم، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه والجهاد وحضور الجنائز ورد السلام، ولا يؤثّمون من قصَّر عن ذلك، إذا كان بهذا قائمون بكفايته»[23].

والمسلكُ نفسُهُ سار عليه الشاطبي في أغلب مباحثه؛ إذ كلما مهد المسألة بقاعدة أتبعها بقوله: «والدليل على ذلك...» مورداً ما يكفي من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، من ذلك قوله في قاعدة: «إن الأعمال

(20) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص360.
(21) المرجع السابق، ص360 - 368.
(22) المرجع السابق، ص368.
(23) المرجع السابق، ص368 - 369.

بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات»: «والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[24] في ذكر مجموعة من النصوص الشرعية... وختم استدلاله قائلاً: «وهذا المكان أوضح من أن يستدل عليه»[25].

وهذا المنهج الاستدلالي الذي نهجه كل من الإمام الشافعي، واقتفى أثره الإمام الشاطبي، يدل على اعتمادهما المشترك على الاستدلال الاستقرائي، وإن اختلفا من حيث التصريح به، فالإمام الشافعي الحال ينطق باستقرائه للأدلة الشرعية في الاستدلال على القواعد، كما أن تمهيده للمباحث بالكليات يؤكد إعماله للاستقراء قبل مسلك البيان، والإمام الشاطبي واضح أكثر في إعماله دليل الاستقراء حينما يقول: والدليل على ذلك الاستقراء...، وقد دل على ذلك الاستقراء...، في أكثر من مناسبة من الموافقات والاعتصام.

ت - منهج التباحث

لا شك في أن مسلك النقد يقتضي إيراد الأقوال والآراء الأصولية، ثم بيانها وتصحيحها بالاستدلال على صحتها، أو بطلانها، وقد عرفت الكتب الأصولية طريقة التباحث في المسائل بمناقشة المعترض أو المحاور.

فالرسالة يغلب عليها ذلك الجانب الحواري في المناقشة للمسائل الأصولية: قال...، فقلت...، فإن قيل، ...، وهو أسلوب متأثر إلى حد ما بالطريقة الجدلية، وإن كنا لا نلمس ذلك الحس الجدلي العقيم كما عرف تاريخياً في الأدبيات الكلامية، إضافة إلى ذلك نجد أسلوب وضع الاعتراضات مكانه عند الشافعي بالنظر إلى المنهج النقدي المعتمد في تصحيح الوضع الفقهي والأصولي، وهذانِ الأسلوبانِ لم يغيبا في الموافقات، وإنْ بصورة موجهة وراشدة أكثر.

فأسلوب الحوار وارد، لكن بصورة أخف منه في الرسالة، وهذا يرجع إلى تغيير الوضع الاستدلالي، فالشافعي مشروعه الأصولي تعليمي تلقيني

(24) المرجع السابق، ج2، ص246

(25) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص246 - 247.

أكثر، أما الشاطبي فهو تقويمي بنظر أصولي، متقدم في الفهم والاستيعاب، وأسلوب الاعتراضات كذلك اعتمده الشاطبي، لكن بشكل أكثر تنظيماً، فهو يورد الاعتراض إما حقيقياً أو وهمياً مع أدلته التي يستند إليها، ثم يردُّ على كل واحد على حدة.

3 - ثابث النظر المقصدي

أ - الفقه التعليلي

إن تشابه الوضعين اللذيْنِ ظهر فيهما كل من الإمام الشافعي والإمام الشاطبي، من حيث الحاجة إلى تصحيح النظر الأصولي، الذي بات يعيش أزمة علمية، تتمثل في كثرة الاختلاف الفقهي الراجع إلى وجود اضطراب ما في الخطاب الأصولي، ومنهجيته، فأسفر ذلك عن انتقال الخلاف إلى الأصول، فأصبح القطعي منها أقل من الظني، كان لازماً في هذه الحال أن تتم مراجعة نقدية للخطاب الأصولي، حتى يمكن تقويم الاجتهاد الفقهي ومسايرته للأحداث المتجددة على كل صعيد. ولهذا لجأ الإمام الشافعي إلى تطوير مبدأ القياس، لتفعيل النظر الاجتهادي مع سد الباب في وجه الجاهلين بأدوات القياس وشروطه اللازمة، لأن ذلك مظنة الخطأ والتقصيد الباطل، يقول رحمه الله: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده»(26).

ويشترط إلى جانب ذلك كله فقه المعاني، والمعرفة الصحيحة بالنصوص الشرعية، يضيف قائلاً: «فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل في

(26) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص509 - 510.

ثمن درهم لا خبرة له بسوقه، ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عنه عقل المعاني»[27].

أما أبو إسحاق فقد سلكَ المسلكَ نفسَهُ، وإن لم يتوقف عند التنبيه على مبدأ القياس، بل اعتبر فقه المقاصد الشرعية أحد أهم الشروط الجوهرية في مباشرة العمل الاجتهادي، يقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[28]، فجعل بذلك فهم المقاصد الشرعية الضابط الأساس الذي تنبني عليه عملية استفراغ الوسع الفقهي والاجتهاد.

ب - البعد التصحيحي

يتحدد المشروع الأصولي للإمام الشافعي مع مثيله عند الإمام الشاطبي في ذلك الحس الإصلاحي والبعد التصحيحي للوضع العلمي بمختلف مجالاته ونطاقاته، فإذا ظهر الإمام الشافعي في وقت الاختلاف الفقهي والتعدد المذهبي، وفي زمن اشتد فيه الخلاف بين الأئمة، وعظم النزاع بين المذاهب، حتى انعكس ذلك على الوضع الأصولي فيما بعد، فإن الإمام الشاطبي هو الآخر ظهر في وقت الجدل الأصولي المختلف بمدارسه، واتجاهاته المختلفة، إلى جانب التفريع الفقهي الذي بلغ أوجه وذروته، إضافة إلى تمكن عدد من الأدوات والآليات العلمية المختلفة، كعلم الكلام، واللغة، والمنطق، من أصول النظر الأصولي.

في ظل هذين الوضعين غير المختلفين كثيراً، من حيث بعثهما على ضرورة استنهاض همة الإصلاح، والنظر في الحالة الأصولية، يمكن اعتبار النظر التقويمي أحد الثوابت الأساسية في الخطاب النقدي عند الإمامين.

وإذا ثبت ما تقدم، فماهي إذن حدود النظر التصحيحي، وتجليات التقويم في الخطاب النقدي عند الإمامين؟

---

(27) المرجع السابق، ص511.

(28) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص76.

من خلال قراءة عامة لتاريخ العلوم الشرعية، في كل مرحلة من مرحلتي الإمامين، يمكن حصر هذه التجليات في تمثلات علمية، تؤسس لاشتراكهما في هذا الثابت.

- **إصلاح الوضع الفقهي**

إن الوضع الفقهي الذي ظهر فيه الإمام الشافعي، من تنوع في المدارس الفقهية، كبروز مدرسة أهل الرأي بالعراق، ومدرسة أهل الحديث بالمدينة، وكذا تباين الأنظار الفقهية ومذاهبها، أمر دعا الإمام الشافعي إلى التنقل بين هذه المدارس، جاء في مقدمة الرسالة: «يقول أبو الوليد المكي الفقيه موسى بن أبي الجارود: كنا نتحدث نحن وأصحابنا من أهل مكة، أن الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس: عن مسلم بن خالد، وسعيد بن سالم، وهذان فقيهان، وعن عبد المجيد ابن عبد العزيز بن أبي رواد، وكان أعلمهم بابن جريج، وعن عبد الله بن الحارث المخزومي، وكان من الأثبات، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، رحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جملاً، ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه»[29].

فكان هذا الحال كفيلاً بأن يدفع الإمام الشافعي إلى البحث عن مسلك تدليل الفوارق العلمية بين العلماء، وجمعهم على قواعد عامة تقلص من الخلاف الفقهي السائد: «فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك، حتى أصَّل الأصول، وقَعَّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار»[30].

---

(29) من مقدمة أحمد محمود شاكر لكتاب الرسالة، انظر:
- الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص7.

(30) المرجع السابق، ص7.

أما أبو إسحاق فقد بلغ التفريع الفقهي زمنه ما بلغ، وتطورت المذاهب الفقهية وقته تطوراً احتدّ معَهُ النزاع، وعظم معَهُ الخلاف في الأحكام الشرعية المستنبطة، فتأصلت القواعد الفقهية وضوابطها، وأصبح الخلاف في أغلبها السمة الأساسية.

وهذا الوضع المتوافق بين الإمامين هو ما جعلهما يشتركان في إدراج مبحث خاص ضمن مؤلفيهما في الاختلاف، فالشافعي حصر قسماً هاماً من رسالته خَصَّصه للكلام على الاختلاف وأنواعه، متى يجوز ومتى لا يجوز، لما عاينه من مبالغة فيه[31].

أما الشاطبي فقد عالج موضوع الخلاف في مواضع متعددة من الموافقات، غير أن المسألة الحادية عشرة من الطرف الأول من كتاب الاجتهاد كانت محل تفصيل وبيان لحقيقته، وأسبابه، وأقسامه، وتبعاته، يقول رحمه الله: «من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان: أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشريعة، وقد تقدم التنبيه عليه، والثاني: ما كان ظاهره الخلاف، وليس في الحقيقة كذلك، وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة»[32]، ثم يستطرد بعد ذلك في بحث أسبابه ودواعيه.

أما في كتاب الاعتصام فهو الآخر جعل فيه للحديث عن الخلاف نصيباً، بحيث خصص له كل الباب التاسع من الجزء الثاني، يقول في مقدمته في معرض تعليقه على حديث: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»[33]، «والتفرق ناشئ عن الاختلاف في المذاهب والآراء إن جعلنا التفرق معناه بالأبدان، وهو الحقيقة، وإن جعلنا معنى التفرق في المذاهب فهو الاختلاف كقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [آل عِمرَان: 105]، فلا بد من النظر في هذا الاختلاف، ما سببه؟ وله سببان:

---

(31) المرجع السابق، ص560.

(32) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص155.

(33) رواه ابن حبان، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، رقمه 6247.

أحدهما: لا كسب للعباد فيه، وهو الراجع إلى سابق القدر.

والآخر: هو الكسبي، وهو المقصود بالكلام في هذا الباب، إلا أن نجعل السبب الأول مقدمة، فإن فيها معنى أصيلاً يجب التثبت له على من أراد التفقه في البدع»[34].

فهذانِ الوضعانِ اللَّذانِ عاشهما كل من الإمام الشافعي في زمنه، والشاطبي في وقته، كفيلان بأن يجعلا من الإمامين مُتَّحدَيْنِ في البحث عن مسالك تخلِّص المعرفة الفقهية من أزمتها، ومحاولة ترشيدها وتوجيهها بقواعد وأصول يحتكم إليها كل الفقهاء.

- **تنقيح المعرفة الأصولية**

يتطابق السياق التاريخي للمعرفة الأصولية زمن الإمام الشافعي مع نظيره عهد الإمام الشاطبي، وخصوصاً في علاقتهما مع العلوم الأخرى. فالإمام الشافعي واجه إشكال التداخل المعرفي بين قواعد الاستنباط الأصولية، وبعضاً مما ليس من اللغة العربية، يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «ومن الأسباب الرئيسية التي حفزت الإمام الشافعي لتأليف الرسالة الأصولية دخول الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة العربية باللغات العجمية، مما تسبب في فساد السليقة العربية، وضعف المدارك عن فهم المقاصد الشريعية، وقد أشار الإمام الشافعي إلى هذا السبب، وندَّد كثيراً في المقدمة بمن تكلموا في العلم وهم يجهلون أساليب اللغة العربية، مما أدى إلى الاختلاف والمنازعات الكثيرة، كان المسلمون في غنى عنها»[35]، ويقول الشافعي: «فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له، وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، ولعل من قال: إن في القرآن غير لسان العرب، وقبل ذلك منه: ذهب إلى أن من القرآن خاصاً،

---

(34) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص365.

(35) أبو سلمان. **الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص71.

يجهل بعضَه بعضُ العرب، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى يكون موجوداً فيها من يعرفه»[36].

وفي رده على سؤال معترض يرى نطق بعض العجم بالشيء من لسان العرب حُجَّة على وجود الألفاظ غير العربية في القرآن، يجيبه: «فذلك يحتمل ما وصفت من تعلمهم منهم، فإن لم يكن ممن تعلمه منهم فلا يوجد من ينطق إلا بالقليل منه، ومن نطق بقليل منه فهو تبع للعرب فيه، ولا ننكر إذ كان اللفظ تعلماً، أو نطق به موضوعاً، أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلاً من لسان العرب، كما يتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعد الأواصر بينها، وبين من وافقت بعض لسانه منها»[37].

وقد جاء تحرير الشافعي للنظر في هذه المسألة بقصد التذكير بعربية القرآن، وعربية لسان فهمه، ولا يمكن تفسيره من غير هذا الوجه، قال رحمه الله: «وإنما بدأت مما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها، فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه...»[38].

والسياق التاريخي الذي ظهر فيه الإمام الشاطبي كان فيه الدرس الأصولي مثقلاً بآثار عدد من العلوم الدخيلة عليه، وعلى رأسها علم الكلام وعلم المنطق.

فالأول: أثره الموضوعي طال مباحث جوهرية في علم الأصول، كمسألة التعليل مثلاً.

(36) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص41 - 42.
(37) المرجع السابق، ص44 - 45.
(38) المرجع السابق، ص50.

والثاني: أثره منهجي لحق بعض القواعد والمسالك العلمية في الاستدلال والنظر، كقواعد برهان الخلف، والقياسات المنطقية، ودليلي البرهان والعلة.

فعلم الكلام قد بث في شأنه أبو إسحاق منذ المقدمة الرابعة، ويعدّه متطفلاً على أصول الفقه لا يليق إدراجه ضمن المباحث الأصولية، وقد حسم هذا التداخل عبر شرط الصفة العملية التطبيقية للمباحث المندرجة في الأصول، فهو يقول: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في العملِ نفسِهِ، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل مُحرَّر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان، أو إلى خطاب الشارع، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه»[39].

وعلم المنطق بوصفه أدوات ومناهج خاصة في التفكير والاستنباط، وإنتاج المعرفة، فقد وقف منه موقفا رافضاً؛ لأنه «لا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المطالب الشرعية»[40]، إلا أنه لا يعارض استثمار بعض القواعد المنطقية بشكل راشد يخدم العلوم الشرعية، وفق القواعد الشرعية، يقول: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتبُّ جريانه على ذلك الاصطلاح، لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في

---

(39) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص30 - 31.
(40) المرجع السابق، ج4، ص251.

الإنتاج، أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي»[41].

وهذا ما يفسر اعتماده على القواعد المنطقية في استدلالاته الأصولية على امتداد كتاب الموافقات بشكل ملفت للانتباه.

- **تصحيح النظر الأصولي**

وإن لم تتوضح بعد المعالم الكبرى للقواعد الأصولية عهد الشافعي، فإن تصحيحه للأنظار الأصولية كان مرتبطاً بما أنتجته هذه الأنظار من فروع فقهية، بمعنى أن نقده الأصولي كان غير مباشر للطرق أو المسالك المعتمدة عند الفقهاء وأئمة المذاهب، ومثال ذلك ما ورد في حجة الله البالغة: «أنه دخل على الإمام محمد بن الحسن وهو يطعن على أهل المدينة في قضائهم على الشاهد الواحد مع اليمين، ويقول هذا زيادة على كتاب الله، فقال الشافعي: أَثَبَتَ عندك أنه لا تجوز الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد؟. قال: نعم، قال: فَلِمَ قلت: إن الوصية للوارث لا تجوز؛ لقوله ﷺ: «ألا لا وصية لوارث»[42]، وقد قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البَقَرَة: 180]؟ وأورد عليه أشياء من هذا القبيل، فانقطع كلام محمد بن الحسن»[43].

كما يظهر البعد التصحيحي للفكر الأصولي عند الشافعي في جملة تنبيهاته وتوجيهاته الداعية إلى ضرورة الالتزام بالشروط العلمية في النظر، يقول في ذلك: «على أن ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حَلَّ ولا حَرُمَ إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس»[44].

وفي مسألة النظر بإعمال القياس يضع ضوابط علمية لسلامته وصحته،

---

(41) المرجع السابق، ج4، ص249.

(42) رواه الترمذي، كتاب الفرائض والسير، برقم 90.

(43) الدهلوي، أحمد شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمد شريف سكر، بيروت: دار إحياء العلوم، ط2، 1413هـ/ 1992م، ج1، ص109.

(44) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص39.

يقول: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب: السنة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده... ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب» إلى أن قال: «ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني، وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل، أو مقصراً عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس»[45].

فإذا كان استفراغ الشافعي وسعه في ضبط أصول النظر وقواعد الاستنباط حتى تكون سهلة الملتمس عند الفقهاء المجتهدين فإن زمن الشاطبي تكفَّل بتصحيح النظر الأصولي من جهة البحث في قطعية الأصول التي ألفاها في عداد القواعد الظنية، التي لا تنتج معرفة فقهية من اشتداد الخلاف في أغلبها بين الأصوليين من جهة، وإغفال هذه المسالك العلمية للقطع بالأصول من جهة ثانية.

وقد استعان أبو إسحاق في تصحيح الفكر الأصولي بالتنبيه على المحدد المقصدي في تسديد الأنظار، والتخفيف من الخلاف بين العلماء، قال رحمه الله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[46].

ت - القصد التوفيقي

إن واقع العلوم الشرعية الذي ظهر فيه الإمام الشافعي دفعه إلى البحث عن أصول وقواعد يجمع حولها الأنظار الفقهية، والاجتهادات العلمية، وهو

(45) المرجع السابق، ص509 - 511.
(46) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص77.

الذي يعرف حقيقة المذاهب السائدة، لتنقله بينها آخذاً ومستفيداً، حتى انتهى به الأمر إلى استقلاله المذهبي، كما أن درايته عن قرب بالقواعد التي أسس عليها كل من مدرسة أهل الرأي في العراق، ومدرسة أهل الحديث بالمدينة، كل ذلك أهَّله لِمهمة البحث عن سبل ومسالك التوفيق بين هذه المذاهب الفقهية، والمدارس العلمية «وكان طبيعياً أن يجول بخاطر الإمام الشافعي موضوعات معينة، متمثلة فيما كان مثار اختلاف ونزاع بين المدرستين، حملته فيما بعد عندما واتته الفرصة على تدوينها، لتثبيت أصول الاستنباط الصحيحة الراجحة وترسيخها، ونفي الدخيل العقيم، ومناقشة المختلف منها.

وبتدوين أصول استنباط الأحكام تضيق الفجوة بين المدرستين؛ مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي، ويفيد في تفهم المتخالفين لبعضهم بعضاً، واللجوء عند النزاع إلى أسس وأصول ثابتة لدى اختلاف الرأي.

وبحكم هذا الاطلاع والاحتكاك بعلماء المدرستين كان الإمام الشافعي مُهيأً فكرياً ونفسياً لوضع مؤلَّف في علم أصول الفقه»[47].

ولم يفت الشافعي أن يعقد باباً خاصاً للحديث عن الاختلاف، منبهاً على خطورته وآثاره، فقسمه إلى: اختلاف محمود جائز، وهو الذي لا ضير فيه، والمحرم الذي حصل في ما قامت في شأنه الحجة على صدقه وصحته، جاء في الرسالة: «قال: فإني أجد أهل العلم -قديماً وحديثاً- مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال: فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه منصوصاً بَيِّناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل، ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»[48].

ولا شك في أن اهتمام الشافعي بالاختلاف كل هذا الاعتناء، إشارة منه

---

(47) أبو سلمان. **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص69.
(48) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص560.

إلى ضرورة البحث عن سبل الوفاق والاتفاق في الشريعة بين العلماء، لأنه أسلم في فهم الأحكام الشرعية واستنباطها.

وأما الإمام الشاطبي فقد عاش الوضع الفقهي والأصولي نفسَهُ مع معاينته لتبعات بروز تباين آخر بين العلماء في مستوى المرجعيات العقدية، بخصوص النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، وما خلَّفه من آثار في تاريخ المعرفة الأصولية.

أما على **المستوى الفقهي والأصولي** فالإمام الشاطبي بنى كتابه الموافقات أساساً على التوفيق بين مذهبي أبي حنيفة وأبي القاسم، كما ذكر ذلك في خطبته، بناء على رؤيا أحد شيوخه الذي قال له: «رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة»[49]، فأجابه الشاطبي مصدقاً إياه: «لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتبرة، ثم العلماء والقواعد المبني عليها ثم القدماء»[50].

ثم يوجه الخطاب بعد ذلك إلى القارئ: «ليكون أيها الخل الصَّفيّ والصديق الوفيّ هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق»[51]. منبهاً إياه على قصده التوفيقي في كتابه.

ومن أهم الأمثلة الدالة على اعتبار معاني التوفيق في الخطاب النقدي عنده ذلك التخريج الرائع لاتحاد الأئمة على النظر في المآل، وإن اختلفت مداركهم، ومسالكهم، وتسمياتهم لبعض الأدلة الأصولية، بل إنه ذهب أكثر من ذلك لما استثمر الفقه المقصدي في تقليص الهوة والخلاف بينهم في

---

(49) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص17.
(50) المرجع السابق، ج1، ص17.
(51) المرجع السابق، ج1، ص17.

أصول المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ...، وهي أهم الأصول التي خلقت جدلاً بين الأصوليين.

فبعد تفصيله النظر باعتبار المآل في الشريعة يُعَدُّ الخلاف الحاصل بين الأئمة في الأصول السابق ذكرها غير وارد، ما داموا متفقين على اعتبار النظر في المآل، وإن لم يسموه باسمه. يقول: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها قاعدة الذرائع، التي حَكَّمَها مالك في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة...

ومن أسقط حكم الذرائع، كالشافعي، فإنه اعتبر المآل أيضا ... فقد ظهر أن القاعدة متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر... ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع ... ومن أجاز الحيل، كأبي حنيفة، فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد. ومنها قاعدة مراعاة الخلاف، وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر، أو غيرها، كالغصب مثلاً إذا وقع ... وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد...

ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو في مذهب مالك، الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال، والجواب على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة»[52].

«فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح، أو درء المفاسد على الخصوص»[53].

---

(52) المرجع السابق، ج4، ص142.

(53) المرجع السابق، ج4، ص143.

ويختم عمله التوفيقي بين الأئمة في رجوع كل الأصول المعتمدة لديهم إلى نفس الفهم القائم على اعتبار المآل، وإن اختلفت مداخل كل منهم، حيث يقول: «فهذا كله يوضح لك أنه خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[54].

فانظر كيف استطاع أبو إسحاق بحنكته الأصولية، ودقة تحقيقه العلمي، أن يربط بين ما يظهر متفرقاً بين الأئمة، ويجمع بين ما يبدو متناثراً من أنظار واجتهادات بين علماء الأصول، وهذا كله يؤكد منزعه التوفيقي في درسه الأصولي.

وأما **على المستوى العقدي** فللإمام الشاطبي وقفات متعددة في كتابه الموافقات، يعمل فيها على التوفيق بين الأشاعرة والمعتزلة؛ وإن أبدى تهجمه في أكثر من مناسبة على الفكر الاعتزالي وأهله.

فلا شك في أن تفتيقه لمبحث تعليل الأحكام الشرعية، وتوسعه فيه بعيداً عما دأب عليه الأشاعرة، وأقرب أحياناً -كما قد يتوهم- إلى ما بنى عليه المعتزلة فكرهم ومعتقدهم، كل ذلك فيه دلالة على أن أبا إسحاق يتبنى موقفاً وسطاً بين المدرستين، رغبة منه في التماس معاني الوفاق، ومسالك التوفيق في ما تبنى عليه القواعد الأصولية من مباحث كلامية.

ومن المسائل التي يظهر فيها منزعه التوفيقي في خطابه النقدي للفكر الأصولي بين المدرستين، ما راجعه مع الإمام القرافي في مسألة إدراك المصالح بالعقل أم بالشرع؟ فبعد إيراده لكلامه المشكل لهذه المسألة يجيبه أبو إسحاق قائلاً: «وأنت إذا راجعت أول المسألة، وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا الإشكال موقع، أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو معتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يُحصِّل ضوابط ذلك»[55]، وأضاف قائلاً: «وأما على مذهب المعتزلة، فكذلك -أيضاً- لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل، في زعمهم، وهو

(54) المرجع السابق، ج4، ص142، 148، 151.
(55) المرجع السابق، ج2، ص35.

الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة في أنفسها»[56].

ثانياً: متغيرات النقد الأصولي بين الشافعي والشاطبي

إذا ثبت أن للإمامين الشافعي والشاطبي أصولاً مشتركةً تؤسس لخطابهما النقدي في المعرفة الأصولية، وهي التي تمثلت سلفاً في الثوابت الثلاثة، فإن هناك -في المقابل- متغيرات طرأت على منهجهما النقدي بالنظر إلى جملة اعتبارات، أهمها:

أ - طول المدة الزمنية التي تفصل بين الإمامين، الممتدة على مراحل تجمعها حوالي ستة قرون.

ب - التداخل العلمي الذي حدث في هذه المدة بين المعرفة الأصولية وباقي المعارف الأخرى، كعلم المنطق، وعلم الكلام، ...

ت - عدم ثبات الدرس الأصولي؛ إذ تغير عبر مراحل البيان والتحقيق والتنقيح...

بناء على هذه الاعتبارات التاريخية والعلمية، فإن المتغير في الخطاب النقدي للمعرفة الأصولية لن يمس تلك الأصول، ولا جوهرها، بقدر ما تعلق ببعض المداخل المنهجية، وسميتها كذلك، لإفضائها إلى مقاصد وغايات مشتركة مؤسسة للثوابتِ والأصول نفسِها، فما هذه المداخل المتغيرات؟

1 - متغير المدخل الإشكالي

إن البحث في توجيه الخطاب الأصولي، وتقويمه، يكون قائماً على

(56) المرجع السابق، ج2، ص35.

حضور إشكالي علمي، مبني على جملة معطيات تستدعي الضرورة العلمية بمراجعتها، والخطاب النقدي لكل من الإمام الشافعي، وكذا الشاطبي، واجها إشكالاً علمياً عاماً تعلق بالنظر الأصولي، غير أنهما يختلفان من حيث طبيعة الإشكال الذي عرض لكل منهما.

فالإمام الشافعي واجه إشكالاً أصولياً له طبيعة موضوعية، استلزمت في بحثه تقعيد الأصول، وبناءَها جملة، وعلى وجه الكلية، لأن غياب مبادئ أصولية وقواعد يحتكم إليها في الاجتهاد الفقهي اعتبر إشكال مرحلة الشافعي، بالنظر إلى بداية التوسع الخلافي في الفروع، والتعدد المذهبي في المدارس الفقهية، وهو الأمر الذي حدا به إلى تدوين الرسالة.

وإن هذا المنحى التقعيدي لم يكن دافعاً لإغفال بعض الجوانب المنهجية التي عالجها ضمن خطابه النقدي إلى جانب الشق الموضوعي، الذي يمثل جوهر الإشكال وحقيقته في مرحلة الشافعي.

أما إبان مرحلة الشاطبي فالأمر اختلف، والإشكال لم يعد موضوعياً، لأن تقعيد الأصول الكبرى ووضعها قد حسم مع الشافعي، وانتهى الإشكال الأصولي من هذه الناحية، وطبيعة الإشكال تغير من مستوى موضوعي، إلى مستوى آخر منهجي، يرتبط بمسألة البحث في مسالك القطع والظن في القواعد الأصولية من جهة، وتجديد النظر الأصولي من جهة ثانية. فمسألة القطع والظن في الأصول التي صارت إشكالاً، خصوصاً بعد الشافعي، لم يحسم النظر فيها العقل الأصولي، وإن كانت من أهم غاياته ومقاصده، إلا أن الإمام الشاطبي قد عالجها بشيء من التحقيق، وبدقة منهجية عالية، خصوصاً لما استثمر منهج الاستقراء.

ومسألة تجديد النظر الأصولي التي كانت من أهم انشغالات أبي إسحاق، لا في كتابه الاعتصام أو الموافقات، تتبدَّى في توسُّعه العلمي، المفيد في باب المقاصد الشرعية وتعليل الأحكام، لأنه بهما يمكن للمجتهد نيل الأحكام الشرعية والنفاذ إليها ببصيرة، حتى اعتبر الفقه المقصدي من أساسيات النظر الاجتهادي.

2 - متغير المدخل الاستدلالي

سبقت الإشارة إلى التطابق المنهجي بين الشافعي والشاطبي في استثمار مسلك الاستقراء في تقرير القواعد، وتحرير الخلاف في المسائل، إلا أنه ينبغي التذكير بأن إعمال دليل الاستقراء عند الشاطبي كان أكثر وضوحاً ومنهجية، بالنظر إلى تصريحه المباشر في استثماره، والاستدلال به بخلاف الشافعي. إلا أن أهم متغير يجدر تسجيله بخصوص المنهج الاستدلالي بين الإمامين هو ذلك التطور الحاصل في استعارة المناهج المنطقية في الاستدلال والنقد في الدرس الأصولي مع الإمام أبي إسحاق، مع غيابه إلى حد ما بشكل مطلق مع رسالة الشافعي.

فحوالي ستة قرون من الزمن كانت كافية لتلاقح معرفي كبير ومؤثر بين علم الأصول، وغيره من العلوم كعلم المنطق...، كما كانت مناسبة لتطوير المناهج الاستدلالية من جدل وتناظر، إضافة إلى ثراء علمي يستصحب معه أخطاء وإشكالات علمية، وهذا كله كان كفيلاً باستثمار الأدوات المنطقية، بكل أنواعها، في تقويم الدرس الأصولي وتصحيحه، وذلك ما نلحظه مع أبي إسحاق الذي أعمل برهان الخلف، ودليل البرهان، ودليل العلة، ونمط التلازم...

3 - متغير المدخل الخِطابي

تأسيساً على المتغيرين السابقين في الخطاب النقدي للإمامين، سيستصحبانِ معهما متغيراً آخر على مستوى الدرس الأصولي، وذلك من حيث المخاطب بالبيان والنقد والاستدلال.

فالمدخل الإشكالي عند الإمام الشافعي، الخاص بالبناء والتقعيد ابتداء، يفترض مخاطباً متعلماً طالباً للبيان، والتلقين لأساسيات الدرس الأصولي، عكس المدخل الإشكالي لدى أبي إسحاق المرتبط بالبحث في مسالك القطع واليقين في القواعد الأصولية، إضافة إلى أنَّ تجديد مناهج النظر في المعرفة الأصولية يقتضي ضرورة وجود مخاطب على وعي من الدرس الأصولي،

ومستوعب لأساسياته ومبادئه، وهو ما نبه عليه في إحدى مقدمات موافقاته قائلاً: «ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد، أو مستفيد حتى يكون ريَّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها ومنقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا، خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب»[57].

وإذا كان المدخل الاستدلالي الذي ولجه الإمام الشافعي يخص متلقياً مبتدئاً، يحتاج إلى استفسارات علمية، كلها تدخل عبر المسلك التعليمي البياني، ففي المقابل نجد الإمام الشاطبي قد استثمر كثيراً من الأدوات المنطقية، والمسالك الحجاجية النقدية، وأورد الاعتراضات الحقيقية لأدلتها التفصيلية، مِمَّا يشعر بتقدم الخطاب الأصولي، وسمو مستواه وصلابته، كما يتطلب مخاطباً محنكاً ريَّان من علوم الشريعة، أصولها وفروعها.

وبذلك يمكن الخلوص إلى نتيجة أساسية، وهي أن المدخل الخطابي المسلوك عند ابن إدريس مدخل تعليمي بياني، في حين أن المدخل الذي سلكه الشاطبي مدخل منهجي علمي تناظري، وبينهما فرق واسع تفترق معه أساليب النقد وأدواته، ومسالك الاستدلال المعتمدة فيه.

---

(57) المرجع السابق، ج1، ص61.

الفصل الثالث

الخطاب النقدي الأصولي المعاصر: في المدخل الإشكالي

تمهيد

قبل الانتقال بالبحث إلى الفصل المقبل: الخطاب النقدي الأصولي المعاصر: في المدخل الإشكالي، والذي يليه؛ المتعلق بالمدخل التجديدي، أحب أن أشير إلى بعض الملاحظات الأولية:

الأولى: سيشعر القارئ الكريم بنقلة تاريخية مفاجئة من زمن الخطاب النقدي عند الشاطبي بخصوصياته وملاحظه إلى زمن الخطاب النقدي المعاصر، بإشكالاته وملامحه، ويعود هذا الاختيار إلى محاولة رصد الثوابت والمتغيرات الخاصة بين الزمنين، والبحث في مدى انضباط الفكر الأصولي المعاصر لقواعد البحث، ومناهج النظر الأصولي، سواء على مستوى اللغة أو المسلك أو الغاية.

الثانية: تقتضي الحاجة المنهجية في البحث، الحديثَ عن انعكاسات مناهج النقد الأصولي عند المتقدمين على اتجاهات النظر في الوقت المعاصر، كي لا يكون البحث مغرقاً في تاريخية الخطاب الأصولي، لذلك حاولت عرض مجموعة من الاتجاهات الأصولية باستصحاب مداخلها الإشكالية في النظر الأصولي، ولو بشكل مقتضب ومختصر، دون السبر والتدقيق في المسائل والمباحث المعروضة.

الثالثة: سيلمس المطلع على الفصلين المقبلين تقصيراً في الردود والنقود

على مجموعة من الآراء والمشاريع الأصولية التي سيتم عرضها، مكتفياً بتسجيل بعض الملاحظ المنهجية العامة عليها، ويعود ذلك إلى قصدي التوقف عند عرض أفكارها، وأهم ما حملته من جديد في مجالها، بالنظر إلى قوتها ومتانتها، لأن الرد على مشروع الدكتور طه عبد الرحمن مثلاً لا تكفيه صفحات معدودة.

الرابعة: سيتم التركيز على بعض أقطاب الخطاب النقدي المعاصر، بوصفها نماذج تمثل باقي العاملين في الاتجاهِ نفسِهِ، وحالات تقاس على غيرها من الفروع المشابهة لها في التصور والرؤية نفسِهِما.

إن تنوعت المداخل الإشكالية المتعلقة بالخطاب النقدي الأصولي، عبر تاريخه ومراحله، فإن جوهر المسألة، ومنتهى بعدها الإشكالي، يتوقف حتماً عند سؤال العلاقة بين الخطاب الشرعي والواقع الوجودي.

فإذا تحدد المدخل الإشكالي للنقد الأصولي عند الشافعي في أبعاد تأصيلية، وغايات تقعيدية لعلم الأصول، فإن ذلك كله قد انطلق من إدراكات النصوص وفهمها بالنظر إلى الوضع الواقعي، والإكراهات العلمية والاجتماعية التي أضحت في تغيير مستمر.

كما أن انحصار إشكالات الخطاب الأصولي في عهد الشاطبي في امتداداته المنهجية، لا يلغي حضور سؤال النص والواقع ضمن هذه الإشكالات، بل إن المطلع على إنتاج أبى إسحاق يلمس بقوة تمكن الدافع الواقعي من ممارسة العمل النقدي.

وعلى هذا المسار التاريخي الملزم لاستصحاب الشرط الواقعي، والوجودي، فإن الخطاب النقدي الأصولي المعاصر على حاله المتردي، تأسس على إشكالات علمية، لا يمكن أن تتنكر لأسئلة الواقع، بل إن سلطة الواقع أضعفته وأنهكته بأسئلتها المحرجة، وفي ظل هذا الوضع ظهرت محاولات خجولة، وسمعت صرخات يتيمة تنادي بضرورة إعادة النظر في الخطاب الأصولي، مترجية في المدخل التجديدي في علم الأصول خلاص المسألة، وحل الإشكال.

لكن قبل النظر في أساسيات هذه المحاولات، ومرتكزاتها، يحق لي أن أعرض بعض الأسئلة، أحسب الجواب عنها مهماً، وضرورياً في استكمال النظر، والحكم عليها، وتقييمها.

السؤال الأول: ما إمكانية التجديد في علم الأصول، وحدودها؟

السؤال الثاني: ما صحة المدخل التجديدي لعلم الأصول في تحقيق نـهضة شاملة؟

السؤال الثالث: ما جهات النظر التجديدي في علم الأصول؟

أولاً: التجديد في علم الأصول

يمكن القول إن الممارسة النقدية في الخطاب الأصولي، على مدى تاريخه، كلها نظرات ومحاولات تجديدية للخطاب الأصولي، كما أن تميز كل مرحلة من مراحله بخصائص علمية، لها سمات التجديد، سواء على مستوى الإضافة العلمية، أو إلغاء بعض المباحث، أو تنقيح المعرفة الأصولية من بعض العوالق، التي لا تليق بالدرس الأصولي، لذلك فإن التجديد في علم الأصول له ما يسوغه من الشروط والحيثيات التاريخية، الأمر الذي يؤكد وروده، ويدل على أهميته، غير أن النظر في إشكال التجديد الأصولي المعاصر يمر عبر التحقيق في بعض المسائل المتفرعة عنه.

1 - تجديد الأصول أم تجديد علم الأصول؟

ما أعتقد أن باحثاً في الدراسات الأصولية، يعمل بصدق في تجديد الخطاب الأصولي وتوجيهه، يزعم أن النظر التجديدي إنما يلحق أصول الخطاب، ومصادره الأساس، بدل الفهومات والأنظار الأصولية التي سميت فيما بعد بعلم الأصول، وهو الذي بني عمرانه عبر تاريخ طويل من النقد والتحقيق والتنقيح، كما سبق الذكر.

ومن هنا نشأ التحفظ على عمليات المراجعة والتقويم للدرس الأصولي من المتوجسين خيفة من طرق هذا الموضوع، ومباشرة البحث فيه، وقرر

بعضهم «أن أصول الفقه، كمنهج للاستنباط يتسم بالسعة والشمول والاستيعاب ولا يتقبل الزيادة، لأنه يبسط القول في الأدلة الشرعية نقلية واجتهادية، ويحتوي على مباحث الأحكام وتفاصيلها ... مما يجعل التطوير فيه راجعاً للأولويات من حيث الإكثار من الاهتمام ببعض جوانبه ...»[1]، كما يعتبر عبد المجيد محيب «أن التجديد يمكن أن يمس أكثر من مستوى، ويمكن أن يكون التجديد على مستوى التبويب والتصنيف ... ويمكن أن يكون التجديد على مستوى فلسفة ومقاصد أصول التشريع ...»[2].

بل يعدُّ بعضٌ آخر أن «السلف قد فرغوا من أمر القواعد والأصول، وما ذلك إلا لأن الشارع أناط بناء الأحكام بها، فصارت هذه القواعد ملّية، لابد لها من دليل شرعي يدل عليها، ويحتج به لها، فهي ليست بمحض الرأي، أو خالص العقل»[3].

وذهب مولود السريري أبعد من ذلك في بيان المقصود من التجديد في علم الأصول حيث قال: « ... ولا شك أن هذا هو أساس هذا العمل؛ أي التجديد؛ إذ إزالة ما تجب إزالته أو ينبغي، وزيادة ما ينبغي أن يزاد، وضبط ما يجب ضبطه، وتوحيد ما يجب توحيده، وتقويم ودراسة ما يجب أن يدرس ويقوم، ويوسع فيه النظر، وغير ذلك مما يشبه ما ذكر هو التجديد بعينه؛ إذ لا معنى للتجديد إلا هذا»[4].

فعلماء الأصول سابقاً، الذين انتقد بعضهم بعضاً في الاعتبارات العلمية

---

(1) الحسن، خليفة بابكر. **دراسات في أصول الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1422هـ، ص114.

(2) محيب، عبد المجيد. "التجديد في علم أصول الفقه، دواعيه وحقيقته"، **مجلة الواضحة**، سلسلة جديدة بديلة عن مجلة دار الحديث الحسنية سابقا، تصدر عن دار الحديث الحسنية، ع17,، ص274.

(3) بيهي، سعيد. **إقامة البراهين والأدلة على انحصار القواعد والأدلة**، الدار البيضاء: مكتبة الهداية، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص63.

(4) السريري، أبو الطيب مولود. **تجديد علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص119.

والعملية لعدد من القواعد الأصولية، كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، وغيرها، وحتى الإجماع أحياناً، لم يكونوا أقل صدقاً وأضعف علماً منا اليوم، لذلك فإن النظر الأصولي المتجه نحو مراجعة الإنتاج الأصولي، وما صاحبه من آراء ومواقف ومذاهب، أمر مشروع تاريخياً وعقلياً، وعليه فإن المقصود بإطلاق مصطلح التجديد الأصولي، إنما تجديد الأنظار والأفهام والاجتهادات الأصولية وفق المقتضيات الشرعية والمتطلبات الواقعية، وبناء على الأصول الكبرى للخطاب الشرعي.

وفي هذا السياق يؤكد محمد صديق خان بهادر أن العمل على استصحاب النظر الأصولي للأسلاف بمسالكه وقواعده ضرب من الاتباع غير المشروع، لا يحقق الغاية المرجوة منه، فيقول: «وقد يزعم بعض من لا حظَّ له في التحقيق أن هذا الفن إنما هو حكاية سير أقوام مضوا لسبيلهم وسلوكهم مسلك النظر في الأحكام، وليس لنا إلا اتباعهم فيما وضعوه مذهباً ودليلاً، وأنت خبير بأنه يؤول إلى جعل هذا الفن كنقول التواريخ، في أنه لا يترتب عليه غاية يعتد بها»[5].

2 - المجدِّد الأصولي

إن علماء الأصول تحدثوا في مذكراتهم ومؤلفاتهم بإسهاب وتفصيل عن مبحث الاجتهاد الفقهي، من حيث شروطه وضوابطه وأصنافه وحالاته...، أمّا الاجتهاد والتجديد في جانبه الأصولي فلم يولوا له العناية اللائقة، حتى ينتصب لهذه المهمة من هو أهل لها وقادر عليها، فهل الاجتهاد الأصولي نظر إليه بدلالة التضمن مع الاجتهاد الفقهي؟ أم أن مسألة الأصول لا تحتاج إلى اجتهاد وتجديد أصلاً؟، ولا شك في أن الاجتهاد الأصولي أبلغ أثراً من الفقهي، لكون الأول تنبني عليه مجموعة من الاجتهادات الفقهية والفرعية.

---

(5) القنوجي، محمد صديق حسن خان. **حصول المأمول من علم الأصول**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى، 1357 هـ، ص6.

لذلك، يأتي طرح هذا الإشكال في الوقت الذي تطلع فيه علينا مجموعة من التصورات التجديدية، والدعوات المهتمة بإعادة النظر في الفكر الأصولي.

فمن له حق الاجتهاد والتجديد الأصوليين؟ ومن له أهلية ذلك، وفق الضوابط والمحددات الشرعية؟

وهل مهمة التجديد الأصولي توكل للمجتهد الفقهي؟ أم توكل للأصولي؟ وما الشروط التي ينبغي اعتبارها في ذلك التجديد؟

أسئلة إشكالية، تقدير صعوبة الجواب عنها تفوق حرج الجواب عن شروط المجتهد وأهليته في مجال الفقه المعاصر. لاسيَّما وأن عدداً من المحاولات العلمية في هذا الاتجاه هي نظرات، وخواطر فكرية، لم تصدر من لدن ذوي الاختصاص الأصولي.

ثانياً: الثابت والمتغير في علم الأصول

يحكم الدرس الأصولي منذ تأسيسه وتقعيده عناصر كبرى، شكلت أركانه، ومكونات بنية خطابه وعمرانه، إلا أن التطور التاريخي الذي مر به علم الأصول، والتحولات والمنعطفات المهمة التي أثرت في سياقه ومساره أحال الفكر الأصولي فيما بعد إلى ما هو ثابت لم يتغير، وما هو متغير لم يثبت على أصله.

والمقصود بالثابت والمتغير هنا غير القطعي والظني هناك، ولا أقصد بالثابت والمتغير في الخطاب الأصولي ما يقصده البعض من تفريق بين مواضع الإجماع والنصوص القاطعة التي لا تحل المنازعة[6] فيها، وبين موارد الاجتهاد التي لا يضيق فيها على المخالف، لظنية مداركها ثبوتاً ودلالة، وإنما المقصود ذلك العنصر أو الركن الأساس الذي يشكل أحد مكونات عمران الدرس الأصولي، فإن لم يتحول، ولم يطرأ عليه تغيير على مدى التاريخ فهو

---

(6) عاشور، مجدي محمد محمد. **الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي**. دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1423هـ/ 2002م، ص19.

الثابت، وإن تحول وحصل فيه تغيير فهو متغير، فما هو إذن الثابت من المتغير في مكونات الدرس الأصولي؟

إنه بدراسة الخطاب الأصولي واستقراء إنتاجاته، وتتبع سير مراحلِهِ وتطوره، سيتبين أنه قد قام وتأسس عمرانه على تفاعل مكونات كبرى، يمكن تحديديها في العناصر الآتية:

مكون النص: وهو المتمثل في النصوص الشرعية، سواء قرآناً أو سنة، وهي محل النظر واستنباط القواعد الشرعية، والأدلة الأصولية، وكذا الأحكام الشرعية.

مكون المجتهد: ويتحدد في العالم الأصولي والفقيه المستثمر للخطاب الشرعي، والمستفرغ وسعه في نيل الأحكام الشرعية وطلبها، وفق الشروط والضوابط التي تؤهله لذلك.

مكون القواعد: وتبدو في مبادئ وآليات تفسير النصوص، التي يتعين على المجتهد استثمارها وتوظيفها في ضبط أفهام النصوص، وضبط عمليات الاجتهاد.

مكون الواقع: ويظهر في تنـزيل أحكام النصوص على أفعال المكلفين وفق مصالحهم.

والذي يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد هو أن هذه المكونات، وإن كانت تشكل ثوابت تاريخية في الخطاب الأصولي من حيث اعتبارها الشرطي في استكمال النظر الأصولي وتمامه، إلا أنها ليست كذلك كلها، من حيث صحته وتوازنه لبروز بعض المقدمات، ونشوء بعض الأسباب الباعثة على حصول نتائج التغيير والتبديل في أغلب عناصرها، كما أن مبدأ التغيير فيها لا يقصد به إلغاؤها تفصيلاً، وإنما العمل بها حيناً على أساس بقائها في حدود الاشتراط، باعتبارها أصل الأصول ومصدر الخطاب، فإن سلم ثبات "مكون النص"، وعدم تغييره عبر كل المراحل التي مر بها الدرس الأصولي، فإن المكونات الأخرى دخلها التحول والتغير عبر شروط تحققها، وضوابط

تفعيلها، لأن "مكون المجتهد"، وإن ثبت اشتراطه إجمالاً ضمن عناصر الدرس الأصولي، فإن ضوابط اشتراطه لم تبق كذلك[7] «ففي القرون الأولى لم يظهر اشتراط أصول الفقه، ولا اللغة العربية، بل كان المجتهدون يعتمدون فقه الصحابة -رضي الله عنهم- وفتواهم، والأحاديث التي يروونها عن رسول الله ﷺ، مع ترجيح بعضها على بعض، ثم تطورت نظرتهم للمجتهد بعد تغير الظروف، واختلاط العرب بالعجم، وتوسع الرقعة الإسلامية ...»[8].

فالإمام الشافعي وضع للمجتهد شروطاً تمثلت في قوله: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها:

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده ...

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب»[9].

وهي شروط وضوابط عالية تنطبق على رتبة الإطلاق في الاجتهاد، أما بعده فنلحظ تغييراً ملموساً على ذلك الاشتراط، فالإمام الباجي يقول: «صفة المجتهد أن يكون عارفاً بوضع الأدلة ومواضعها من جهة العقل، وطريق الإيجاب، وطريق المواضعة في اللغة والشرع، وأن يكون عالماً بأصول الديانات وأصول الفقه، عالماً بأحكام الخطاب من العموم، والأوامر، والنواهي، والمفسر، والمجمل، والنص، والنسخ، وحقيقة الإجماع، عالماً

(7) لمزيد من الاطلاع ينظر:
- شبّار، سعيد. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، فرجنيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م، ص 135.

(8) الزايدي، عبد الرحمن. **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي**، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص47.

(9) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص511.

بأحكام الكتاب، وإن لم يكن من شرطه أن يكون تالياً لجميعه، عالماً بالسنة والآثار والأخبار وطرقها، والتمييز لصحيحها من سقيمها، ويكون عالماً بأفعال رسول الله ﷺ، وترتيبها، ويعلم من النحو واللغة ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأموناً في دينه، موثوقاً به في فضله، فإذا كملت له هذه الخصال كان من أهل الاجتهاد، وجاز له أن يفتي، وجاز للعامي تقليده فيما يفتيه فيه»[10].

أما الإمام الغزالي فقد اعتمد أسلوب التخفيف في تلك الشروط؛ إذ كلما ذكر شرطاً أتبعه بضابط مخفف أو ضابطين، فيقول: «أما كتاب الله -عز وجل- فهو الأصل ولا بد من معرفته، ولنخفف عنه أمرين أحدهما: إنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه، وهو مقدار خمسمئة آية، الثاني: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعها ... وأما السنة، فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة، وفيها التخفيفان المذكوران... وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع، حتى لا يفتيَ بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص، حتى لا يفتي بخلافها، والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفاً للإجماع.. فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار، فعلمان مقدمان، أحدهما: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، والحاجة إلى هذا تعم المدارك الأربعة، والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسرله به فهم خطاب العرب... والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط المفتي لا محالة، فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط إذا لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام...»[11].

(10) الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص728.
(11) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص382 - 389.

أما حين وصل الأمر إلى أبي إسحاق الشاطبي فقد تغيرت الشروط اللازمة في المجتهد فأضاف إليها شرط الفهم المقصدي للشريعة على كمالها، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[12] مضيفاً أنه ليس بالضرورة أن يكون المجتهد قد بلغ مبلغاً من الاجتهاد في كل علم له صلة بموضوع الاجتهاد، فقال: «لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم، فإنْ كان ثَمَّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة، حتى يكون مجتهداً فيه، وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه، وإن كان العلم به معيناً فيه، ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد»[13].

فيظهر، إذن، أن المكون الاجتهادي لم يثبت على ضوابط وشروط مستقرة حتى تشهد لصحته وصوابه، بل إنها متغيرة[14] من عصر إلى عصر، بحسب الشروط الظرفية والمرحلية.

أما **مكون القواعد** فهو الآخر لم يستقر إعماله لدى الأصوليين بصورة ثابتة، وإنما حال عدد من قواعد تفسير النصوص أنها متغيرة اختلف في تطبيقها العلماء، كاختلاف أصوليي المالكية مع الأحناف في قاعدة المطلق والمقيد، بل إن منها ما تغير إعمالها من قبل الأصولي الواحد من حين لآخر، ولعل اعتبار التغير في بعض قواعد تفسير النصوص ينبني على أمرين:

الأول: ورود عدد منها في صيغة استفهام عند الأصوليين، الأمر الذي يؤكد ما سبق ذكره من اختلاف العلماء فيها، كقاعدة هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ وهل الأصل في الأشياء الإباحة؟ وهل الأصل في الأشياء الحرمة؟ وهل الأمر يفيد الوجوب؟ وغير ذلك من القواعد الواردة على شاكلة السؤال.

الثاني: ندرة القطعي في صورته العملية في هذه القواعد؛ إذ أغلبها

---

(12) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص76.
(13) المرجع السابق، ج4، ص78.

ظني، وهذا الاعتبار الظني فيها يجعلها متغيرة في الإعمال والتطبيق، غير ثابتة في التفعيل.

أما **مكون الواقع** المتعلق بواقع الناس ومصالحهم، فهو أوضح من أن يستدل على تغييره، من حين إلى حين، ومن عصر إلى عصرٍ، وهو أحد المتحكمات الأساسية في عملية الاجتهاد والتجديد، فلكل «عصر مشاكله، ورؤيته التي تنبثق من طبيعته، وترتبط ارتباطاً كبيراً بالتغييرات المتنوعة والصراعات التي تنتج منها، فالفكر الإسلامي في عصرٍ ما هو محاولة فهم وهضم تلك التغييرات والصراعات في ضوء أصول الإسلام وقواعده ومقاصده»[15] لأن «الخطاب الشرعي لم يكن خطاب عين إلا لمن عناهم ذاتاً، فلا يلي خلفهم بنصه ولفظه المباشر، ولا يتوجه إلى خصوص حالهم، إلا من حيث إنَّ في وقعه على الحياة السنية عبرة وحجة خالدة إلى يوم القيامة»[16].

بناء على ما تقدم، فإن عملية التجديد لا يمكن أن تمس ثوابت الخطاب الأصولي، ولاسيَّما المتمثلة في النصوص الشرعية وما تفرع عنها من القطعيات العلمية والعملية لأنها أصل الأصول، وإنما يتعلق التجديد على هذا التحديد بما هو متغير متحول عبر الأزمنة والعصور والوقائع، من قواعد ظنية غير قطعية، وبعض الضوابط والشروط الاجتهادية لدى المجتهد، ثم في تقدير المصالح الإنسانية الخاصة بواقع الناس وعالمهم، وهذا كله لا يخرج عن نطاق الإنتاج الإنساني «والتراث الديني الذي حفظه التاريخ من بعد التنزيل من

---

(14) لمزيد من التفصيل يمكن الاطلاع على كتاب:
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1405هـ/ 1985م، ص48.

(15) عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1980م، ص58.

(16) الرفاعي، عبد الجبار. **مقاصد الشريعة. آفاق التجديد**، دمشق: دار الفكر المعاصر وبيروت: دار الفكر، ط1، 1422هـ/ 2002م، ص187.

كسب، فقهاً [فقهيّ كان] مكتوباً أو تمثيلاً عملياً، فذلك مما يتنوع في الزمن الواحد، ويتطور مع الأزمان تبعاً لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية، وذلك مما يجوز فيه لخلف المسلمين -بل ينبغي- تصريف المذاهب السالفة تبعاً لتشابه الأحوال، أو نسخها تبعاً لتباين الأحوال، أو استدراك خطأ»[17].

ويربط الشيخ القرضاوي بين إعادة النظر في الفكر الأصولي، وما تعلق به من خلاف فيقول: «ولا ريب في أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمحيص والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق...»[18].

ثالثاً: التجديد الأصولي مدخلاً للنهضة

إن الواقع المعيش بكل خصوصياته ومجالاته يمثل أحد أهم البواعث الحقيقية على إعادة النظر في المنهج العلمي المعتمد في تنظيم الحياة عامة، لذلك كان توجه العقل المسلم في الوقت المعاصر إلى دعوة تجديد النظر في المنهج الأصولي المتواضع عليه من علماء السلف، لكونه لم يعد يفي بحاجات الضرورات والمستجدات الطارئة، ولعل من أهم هذه الدعوات دعوة حسن الترابي في كتابه "تجديد أصول الفقه"، حيث يقول: «لا بد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة، لا تكاد تلد فقها ألبتة، بل تولد جدلاً لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولا بد لأصول الفقه كذلك أن ينشأ مع هذا الفقه الحي»[19]. وكذلك دعوة طه جابر العلواني في كتابه "أصول الفقه، منهج

---

(17) المرجع السابق، ص188.

(18) القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات في تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط3، 1420هـ/ 1999م، ص120.

(19) الترابي، حسن. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، الخرطوم: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1400هـ/ 1980م، ص6.

بحث ومعرفة"، وكتاب "مقاصد الشريعة" يقول: «إذا [...] أردنا أن نعيد هذا العلم إلى وضعِهِ الصحيح بين العلوم الاسلامية، وتحويله إلى منهج بحث في الأدلة الشرعية، لنستفيد منها أحكاماً ومعالجات وحلولاً لسائر قضايانا المعاصرة، لتبسط عليه حاكمية الشرع لا سواه فإننا نحتاج إلى ما يلي»، ثم ذكر مجموعة من الشروط منها:

- «إعادة النظر في المباحث التي يشتمل عليها هذا العلم...
- إيلاء الأدلة والأصول الاجتهادية، كالقياس والاستحسان والمصلحة وغيرها، عناية خاصة، ودراستها دراسة تاريخية، والظروف التي أملت على المجتهدين القول بها...
- الاهتمام بمعرفة مقاصد الشريعة، وتنمية دراستها، والعمل على وضع قواعد وضوابط لها»[20].

وكذا دعوة أحمد الخمليشي في سلسلة كتبه «وجهة نظر» حيث يقول: «لا أمل في تحقيق نهضة فقهية تستوعب حياة الأمة الاسلامية، وتمسك بزمام التوجيه والسعي إلى الفضل، إلا بإعادة النظر في كثير من مبادئ ومقولات أصول الفقه، بالإضافة أو بالاستغناء أو بالتعديل»[21]، ثم دعوة جمال الدين عطية في كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة، وبعض مقالاته يقول: «ونظراً لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة، والمختلفة جذرياً عن بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث إلى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه»[22].

وهناك -أيضاً- دعوة محمد الجناتي الذي يقول في مقال له: «بعد

---

(20) العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988م، ص80 - 82.

(21) الخمليشي، أحمد. وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، مرجع سابق، ص108.

(22) جناتي، محمد ابراهيم. "المنهج التقليدي في أصول الفقه"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، محور العدد: فلسفة الفقه (2)، ع13 (1421هـ-2000م)، ص169.

المتابعة الشاملة اتضح لكاتب السطور أنه لا يمكن تحقيق الاستجابة للتحديات الراهنة دون استبدال المنهج التقليدي بمنهج جديد يتوافر على ميزات خاصة، وفي هذه الصورة فإن الفقيه لن يتأهل لمعالجة الموضوعات المستجدة والمستحدثة وحسب، وإنما سيتحلى بالكفاءة للتعامل مع الموضوعات التي طرأت عليها تغيرات ذات مدخلية في أحكامها»[23].

هذه إجمالاً بعض الأنظار التي تحاول البحث في تجديد النظر الأصولي مدخلاً أساساً لتغيير أحوال الأمة إلى ما هو أفضل، وهي باتفاقها على أولوية النظر الأصولي تؤكد إجماعها على مركزية الدولة، أو المسؤولية المباشرة للسلطة السياسة في تغيير أوضاع الأمة، على اعتبار حاجة التنظيم الاجتماعي والمؤسسات الجماعية إلى الضبط المؤسسي القائم على قواعد ومبادئ قانونية يحتكم إليها.

غير أن نظريات ومشاريع الإحياء المعاصرة النبيهة لم تعد مقتنعة بالرهان على المدخل السياسي المتمثل خصوصاً في محورية الدولة ومركزيتها في نهضة الأمة وتغيير أوضاعها نحو الأفضل؛ لأمورٍ عِدَّة:

أولاً: لعدم جدوى هذا الرهان والاختيار المسلكي في تحسين الوضع عبر تاريخ الأمة.

ثانياً: أن الأمة عبر مسيرتها منحت الأولوية للمدخل التربوي والتأهيلي لأفراد المجتمع، حتى يتسنى تيسير أمر الإصلاح والإحياء، فكان تجديد الوضع ينبعث من إرادة الأمة، ومن داخلها.

ثالثاً: لأهمية بعض المسالك الأخرى، كالمسلك الثقافي والاجتماعي في توعية أفراد المجتمع، وترشيدهم بمقاصد الإصلاح، ومرامي التجديد المراد إحداثه في المجتمع.

رابعاً: وهذا كله إذا وضعنا في الحسبان قيمة الدولة، ومركزيتها. أما

---

(23) جناتي، "المنهج التقليدي في أصول الفقه"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق. ص193.

مشاريع التجديد الأصولي المعاصر المرتبطة بالرهان على مؤسسة الدولة، فهي أشبه بالرهان على السراب[24]، لتلاشي مفهوم الدولة من جهة، ولإقالتها من مجموعة من الشروط السلطوية التي تمنحها أهلية التكفل بعملية التجديد والتغيير والإصلاح عموماً، من جهة ثانية. وسيتم تفصيل ذلك في الفصل المقبل بحول الله تعالى.

(24) راجع: النكاز، ميمون. "ملاحظات حول فكر ومشاريع النهضة، أنظار حول الرؤية والمنهج"، **مجلة المنعطف**، وجدة، المغرب، ع18، 19 (س1422هـ/ 2001م)، ص123.

الفصل الرابع

الخطاب النقدي الأصولي المعاصر: في المدخل التجديدي

على فرض صحة الاعتبار التجديدي في الخطاب الأصولي مدخلاً في ولوج عالم النهضة والإصلاح في مجتمعات الأمة، يرد في مقابله إشكال يخص جهة النظر المعتمدة في تجديد المعرفة الأصولية، ما هذه الجهة؟ وهل تتعدد؟ وأين المناسِبة فيها؟

بناء على مكونات الدرس الأصولي السالفة البيان، تنوع النظر التجديدي المعاصر في المعرفة الأصولية بحسب التركيز في عمليات المراجعة والنقد والتقويم على أحد تلك العناصر، أو أعطت الأولوية النقدية له على حساب باقي العناصر.

أولاً: الخطاب والتفسير أو إشكال المنهج

1 - أبعاد الاتجاه المنهجي

تعدّ بعض الأطروحات النقدية لمنهج البحث الأصولي أن تفسير الخطاب الشرعي المرتهن للقواعد الأصولية؛ كما تم إبداعها منذ نشأة علم الأصول، إحدى عقبات ومعيقات النظر التجديدي في المعرفة الأصولية، لأن ما تم استحداثه من آليات ووسائل في فهم النص الشرعي في الأزمنة الأولى لا يقوى على الاستجابة لضرورات الأزمنة المتأخرة ومستجداتها، يقول الدكتور حسن الترابي: «وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الاسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء

بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي»[1].

لأجل ذلك فإن طبيعة الإشكال العلمي الذي يواجه مسألة التجديد حسب هذا الاتجاه لها بعد منهجي صرف؛ إذ كلما تم تطوير القواعد المنهجية المستثمرة في تفسير الخطاب، والبحث عن مبادئ أخرى بديلة تفي بالغرض المطلوب، كان المسلك أسلم في الاجتهاد العلمي، وأقوم في إحداث تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة في الأمة.

وقد تركز النظر في قواعد تفسير النصوص على بعض المبادئ الاجتهادية التي توسع العلماء في إعمالها وتطبيقها، كقاعدة القياس، والمصالح المرسلة، ثم الاستصحاب، يقول الترابي: «وفي هذا المجال العام يلزم الرجوع إلى النصوص بقواعد التفسير الأصولية، ولكن لا يشفي إلا قليلاً لقلة النصوص، ويلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود»[2].

أما قاعدة إلحاق حكم الأصل بحكم الفرع، التي يمثلها القياس الأصولي، فإن صورته المتوارثة تقليدياً لا ينبغي الاستمرار في إعمالها، كما وردت إلينا إلا في بعض الحالات، كأن يكون استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر[3]؛ «لأن القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق، انفعالاً بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول، الذي تأثر به المسلمون تأثراً لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث»[4].

ولعله من المجدي تجاوز العمل بقاعدة القياس بهذه المواصفات المذكورة، واستبدالها بمحاولة التوسع في معناه ودلالته كما أُثِرَ إعمال ذلك

---

(1) الترابي. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص 12.
(2) المرجع السابق، ص22.
(3) المرجع السابق، ص23.
(4) المرجع السابق، ص22.

عن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، يقول الترابي: «ولربما يجدينا -أيضاً- أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً، فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة»[5].

وفيما يخص المصالح المرسلة، أو ما سماه الترابي بقياس المصالح المرسلة، هي الأخرى يدعو إلى فتح المجال الأوسع في استثمارها، بوصفها درجة أرقى في البحث عن حقيقة مناطات الأحكام، يقول: «أما القياس الإجمالي الواسع أو قياس المصالح المرسلة، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين مصالح عامة، ونرتب علاقات من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا ملتزمين بتلك المقاصد أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة»[6].

ومن القواعد الأصولية التي دعا الترابي إلى توسيع النظر في إعمالها قاعدة الاستصحاب، الذي يتأسس في دلالته على الإضافة النوعية في الأحكام، مع الحفاظ على المناسب منها، دون إلغاء للحياة القائمة قبل الدين، وهي القاعدة التي بنى عليها العلماء مجموعة مبادئ عامة يحسن إحياء استثمارها وتوظيفها، لما تحمله من معانٍ تجديدية وفق الحوادث الواقعية المستجدة، يقول الدكتور الترابي: «وفي الكتاب والسنة نصوص مباشرة تدل على قبول قاعدة الاستصحاب، تأكيداً للدليل العام الذي تلقيه، كما تقدم في استقراء وقع التنزيل مع الحياة السابقة، وحسب قاعدة الاستصحاب الفقهية: الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما أخذ

(5) المرجع السابق، ص24.

(6) المرجع السابق، ص25.

لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لا له ولا عليه، إلا أن يرد النص فينفي صفة العفاء أو الإباحة عن فعل معين»[7].

فهذا الاتجاه يذهب إجمالاً إلى إدخال المرونة على بعض الأصول والقواعد حال استثمارها وإحياء العمل بها بشكل موسع، غير مضيق بالشروط والضوابط الدقيقة، كما هو الشأن في تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله. ويحصر الترابي هذه الأصول والقواعد في القياس الواسع والمصلحة المرسلة الرحبة والاستصحاب المفتوح، فيقول: «وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام، ... والترتيب النظري هو أن يبدأ المجتهد بالمنصوص، مستعملاً القواعد الفقهية التفسيرية، ثم يتسع في النظر باستعمال هذه الأصول الواسعة من مصلحة واستصحاب، وهذا الترتيب نظري لا بد من تقريره لتستقيم أولويات النظر والتقدير»[8].

ومن الأصوات المنضمة إلى هذا الاتجاه الذي يركز على قواعد تفسير النصوص، تلك الدراسات النقدية التي رتبها الدكتور أحمد الخمليشي في «وجهات نظره»، فهو يرى أن من إشكالات الخطاب الأصولي اقتصاره على قواعد لا ترقى إلى مستوى الفهم الدلالي، والبحث المقصدي التعليلي في الأحكام، لاسيَّما القواعد اللغوية التي تهم مباحث الدلالة اللفظية، واللغوية للنصوص «وفرض الأصوليين الالتزام بالدلالة اللغوية في تفسير النصوص تترتب عنه نتيجة حتمية: هي جمود معاني النصوص المفسرة، وثبات عدم تغير الأحكام التي استخلصها الفقهاء في اجتهاداتهم، وإن تغيرت ظروف الناس وواقع المجتمعات، كما يجرد الأحكام الشرعية من حكمها ومقاصدها التي شرعت من أجلها»[9]. مع تهميشه لبعض القواعد الجديرة بالاستثمار والتطبيق، بالنظر إلى محمولاتها المقصدية، وإن تم تداولها والإشادة بها من

(7) المرجع السابق، ص27.

(8) المرجع السابق، ص28.

(9) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص37.

قبل الأصوليين، ومن هذه القواعد: «قاعدة: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً» وقاعدة: «النظر إلى مآلات الأفعال»، يقول الخمليشي في هذا الصدد: «والخلاصة أن مبدأ «النظر في مآلات الأفعال» بقي بعيداً عن المناقشة والتطبيق، مثل ما حصل لمبدأ «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً» الذي جمَّده تفسير الأصوليين لعلة الحكم بأمارته، وليس بحكمته وغايته، وبذلك تحكَّم التفسير بالدلالة اللغوية للنصوص، وتحجَّرت معه الأحكام عن مسايرة سنة الحياة، وأصبح جزء منها على الأقل يؤدي إلى نتائج معاكسة للأهداف التي شُرِعَ من أجلها»[10].

تبين، إذن، أن جهة النطر الأصولي في هذا الاتجاه تهتم بالجانب المنهجي في علم الأصول على سبيل الأولوية، من حيث قواعد تفسير الخطاب الشرعي، ونصوصه التي لم تعد قادرة على استيعاب الواقع ومستجداته، بصورتها التقليدية وطريقة إعمالها كما تواضع عليها علماء الأصول من قبل.

2 - ملاحظ على الاتجاه المنهجي

هناك مجموعة من الملاحظ يمكن تسجيلها على هذا الاتجاه:

الأول: ما ذكر من الاقتصار على الدلالة اللغوية في تفسير النصوص الشرعية عند الأصوليين غير صحيح إجمالاً، لما عرفه العقل الأصولي من تطور على مستوى آليات النظر اعتباراً لمبدأ المصالح المرسلة والتوجيه المقاصدي، ما عدا بعض الاستثناءات التي لا يمكن حسبانها أصلاً في الفكر الأصولي، كما أن التفسير بالدلالات اللغوية يعدُّ مرحلة أولى ضرورية في فهم الخطاب الشرعي جملة.

الثاني: صحيح أن إطلاق العمل بالأصول الاجتهادية بشكل موسع لاسيَّما القياس والمصالح المرسلة سيسهم في استيعاب عدد من الحالات

(10) المرجع السابق، ص39.

الاجتماعية والإنسانية عامة، لكن ذلك لا يمكن أن يطلق على عواهنه، بل لا بد من تقييد ذلك بالشروط الأصلية التي تسوغ فتح المجال لقبول كل ما ورد وحدث من مستجدات.

الثالث: لا أعتقد أن إعادة النظر في علم الأدلة والأصول هو السبيل إلى تحقيق التجديد الأصولي المنشود، إنما ينبغي البحث في طرق توظيف هذه الأصول بالحال المناسب والمجدي، والواقع يؤكد ثراء وإبداع الأصول أو المسالك الاجتهادية ومرونتها، ولاسيَّما على مستوى إعمال المصالح المرسلة، واعتبار الأعراف، والنظر إلى مآلات التصرفات.

الرابع: إن البحث في قواعد الأصول يقتضي تمثل مجموع الشروط العلمية والضوابط الفكرية، التي ينبغي اعتبارها في عملية التجديد الأصولي، وهي تلك الشروط التي وضعها العلماء، حتى لا يلج هذا المجال من هو أبعد عنه علماً وتخصصاً واهتماماً، كما أن الوعي المعتبر في هذا الشأن هو الوعي المتكون بممارسة دراسة العلوم الشرعية، وقراءة النصوص الشرعية قراءة تفقه وتفهم، مع الاتصاف بالشروط التي يتوقف عليها درك مضامين تلك النصوص والعلوم، وصيرورتها ملكة في النفس[11].

ثانياً: الخطاب والمجتهد، أو إشكال الاجتهاد

1 - أبعاد الاتجاه الاجتهادي

من أهم الإشكالات المعروضة ضمن قضية تجديد المعرفة الأصولية إشكال الاجتهاد، باعتباره الآلية العظمى في فقه الخطاب الشرعي، وتنزيل أحكامه، وقد أولاه الأصوليون اهتماماً خاصاً ضمن مصنفاتهم، نظراً لخطورته، وما يترتب عنه من نتائج وأحكام من جهة، ولعظم الشروط والضوابط الموضوعية في سلوكه ومباشرته، من جهة ثانية، ولعل الناظم

---

(11) السريري، أبو الطيب مولود. **القانون في تفسير النصوص**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص243.

المعرفي العام الذي يحكم النظر الاجتهادي، كما تم ضبطه في المراحل المتقدمة من تاريخ علم الأصول أصبح محل مناقشة ومساءلة علمية في الأوساط الدراسية والبحثية، بالنظر إلى العامل الزمني والحضاري، وما حمله من تغيرات وإكراهات جديدة، تدعو إلى مراجعة تلك المواصفات الأصولية، حتى تنسجم مع العصر.

وقد تركزت أنظار الدارسين للفكرالأصولي في قضية الاجتهاد على ثلاث مسائل، دعوا إلى إعادة النظر فيها، ومراجعتها، وتكييفها بما يليق والوضع العلمي المعاصر.

المسألة الأولى: شروط الاجتهاد.

المسألة الثانية: الحكم الاجتهادي.

المسألة الثالثة: تجزؤ الاجتهاد.

أ - في شروط الاجتهاد

إن مناقشة شروط الاجتهاد ليس بالأمر الجديد كما سلف البيان، لاختلاف الأوضاع، وخلو الأزمان المتتالية عن مجتهد مستوف لكمال الشروط العلمية، والعقلية، والخلافية، التي تم التواضع عليها في بدايات التأصيل الفقهي، وقد ظهرت في الوقت المعاصر بعض الأقلام الداعية إلى ضرورة مراجعة هذه الشروط بإلغاء بعضها، وإضافة أخرى، لاسيَّما التي تتعلق بشرط إدراك الواقع ومعرفته، يقول الدكتور أحمد الخمليشي: «إن الحديث عن المجتهد وشروطه الذي ما نزال نتداوله في المدارس، وفي الكليات، وعدد غير قليل من المقالات والمؤلفات، هو حديث منعدم الصلة بالواقع، لا يبني معرفة، ولا يحفز فكراً...»[12]. ويرجع ذلك حسب رأيه إلى تصور الأصوليين للمجتهد القائم على بعض العناصر، أهمها:

- التأثر بما كان سائداً في الديانات السائدة، السماوية منها، وغير

---

(12) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص89.

السماوية، من هيمنة رجال الدين على إصدار الأحكام.

- تقسيم أفراد الأمة إلى: مجتهدين، ومقلدين.
- التركيز على الجانب الفردي للمسؤولية في تطبيق الأحكام الشرعية.
- الارتباط بواقع حياة المجتمع الذي كانت حاجاته التنظيمية محدودة[13].

هذا الأمر يدعو إلى ضرورة إشراك الشرط المقاصدي، وضابط التنزيل الواقعي مع قواعد تفسير النصوص، حتى يتحقق الاجتهاد المطلوب اليوم، ثم يضيف مستفسراً: «هل يتحقق الاجتهاد بفهم شريعة الله نصاً وتوجيهاً، وفهم واقع الحياة والناس، ثم الربط بين هذا وتلك في التطبيق والممارسة؟ أم يكفي استحضار المعايير النظرية لفهم نصوص الشريعة، والاكتفاء بإعلان الأحكام طبقاً لهذه المعايير، بانفصال تام عن الواقع المعيش؟»[14]

ب - في الحكم الاجتهادي

يرى أحمد الخمليشي أن الأحكام المخرجَّة اجتهاداً واستفادة من غير النصوص القطعية الدلالة قد تجاوز النظر الأصولي اعتبارها مجرد اجتهادات قابلة لإعادة النظر والمراجعة، والسبب في ذلك هو إلحاقها بأحكام الله تعالى، على الرغم من اتفاق علماء الأصول على ظنيتها، يقول: «والذي نجده في مؤلفات الأصول والفقه معاً هو التسوية بين النوعين من الأحكام، بل كثيراً ما نستعمل عبارة حكم الله، وصفا للأحكام الاجتهادية كما وصف المجتهد، أو المفتي بالمخبر أو الموقِّع عن الله تعالى»[15]، مستشهداً في ذلك بما ورد من قول للشاطبي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ... أن المفتي شارع من وجه، لأن ما يبلغه من الشريعة، إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام

(13) المرجع السابق، ص87 - 88.
(14) المرجع السابق، ص87.
(15) المرجع السابق، ص77.

بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله.. وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي...»[16].

وهذا الأمر كان له انعكاس سلبي على مسار الفكر الفقهي والأصولي؛ إذ يضيف قائلاً: «إن وصف الرأي الاجتهادي بحكم الله، وتسويته بذلك مع أحكام النصوص القطعية الدلالة، كان له أثره على الفكرين الأصولي والفقهي»[17].

فعلى صعيد الأصول: يبدو ذلك الأثر في ثبات الأحكام الاجتهادية «فهي أحكام الله الأزلية، ولم يقم المجتهد إلا بالكشف عنها، وحكم الله قطعاً لا يملك أحد مراجعته أو تغييره»[18].

وعن تقرير بعض المبادئ الأصولية التي اعتمدها الأصوليون، كقاعدة: «لا اجتهاد في مورد النص»، يقول: «إضفاء صفة حكم الله أو حكم الشرع على الرأي الاجتهادي هو الذي أدى إلى إقرار مبدأ»: لا اجتهاد في مورد النص «في مجال المعاملات والعلاقات الاجتماعية، فكلمة النص لم يقصد بها النصوص القطعية الدلالة المحدودة، وإنما تشمل كل النصوص بما فيها الظنية الدلالة، بل مع توالي الأيام والاستكانة إلى المذهبية، صارت آراء الأئمة تشكل بدورها نصوصاً لا مجال للاجتهاد معها»[19].

والأمرُ نفسُهُ -حسب رأي الخمليشي- ينطبق على مبدأ الإجماع الذي لا تجوز مخالفته، والأصوليون القائلون بمنع مخالفة الإجماع اختلفوا كثيراً حول أساس هذا المنع، وذلك يبدو في إضفاء صفة حكم الله على الرأي الاجتهادي، وهو الذي أدى إلى منع مخالفة الإجماع[20].

---

(16) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص178 - 179.
(17) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص77.
(18) المرجع السابق، ص77.
(19) المرجع السابق، ص78.
(20) المرجع السابق، ص78 - 79.

وعلى صعيد الفقه: انتقل إضفاء الشرعية المطلقة والقطعية للحكم الاجتهادي إلى مجال الفقه، واعتبار ماصدر عن الفقهاء والمفتين حكماً شرعياً، أيضاً، لا يمكن تجاوزه، «فلم يقتصر الأمر على اختفاء التمييز بين الحكم المأخوذ مباشرة من النص، وبين الحكم الاجتهادي، وإنما أضحت كتب المذهب بمثابة ترجمة للشريعة تقتصر الدراسات والمناقشات عليها، ولا تجاوزها إلى نصوص الكتاب والسنة، بدعوى انعدام من تتوفر فيه أهلية التعامل مباشرة مع هذه النصوص»[21].

ويخلص الخمليشي في نهاية دراسته إلى أن الحكم الاجتهادي مهما تنوعت مفاهيمه ومواصفاته فإنه يبقى في النهاية حكماً نسبياً قابلاً للمعالجة والمناقشة والتغيير، لأن «الحكم الاجتهادي يصح وصفه بالحكم الشرعي، كما سبقت الإشارة، باعتباره صادراً في ظل نصوص الوحي، وبتوجيه من مبادئه ومقاصده، ويتعين إضفاء الإلزامية على تطبيقه، لكنه مع كل ذلك يبقى حكماً ظنياً، قابلاً لإعادة النظر فيه، متى ظهر ما هو أقرب منه إلى الشريعة وأهدافها»[22]، ثم لأن «الرأي أيا كان الشخص الذي أصدره، لا يعتبر حكماً شرعياً يفرض تلقائياً على الجميع، وإنما مجرد فهم شخصي يقارن مع الآراء الأخرى، وتقرر الأمة ما تراه بشأنها»[23].

ت - تجزؤ الاجتهاد:

إن التطورات الحديثة المتنوعة المجالات والتخصصات يصعب معها اتساع مدارك المجتهد ومعارفه لتتسع وتشمل كل هذه المستجدات، ليستطيع البحث عن الحكم الشرعي المناسب لها، لاسيَّما وأن معارف العالم المعاصر تقاسمتها مجموعات من العلوم الجديدة، وتناسل معها عدد من التخصصات

---

(21) المرجع السابق، ص80.

(22) المرجع السابق، ص86.

(23) الخمليشي، أحمد. **وجهة نظر. لماذا لا نربط بين التنظير والممارسة؟** الدار البيضاء : منشورات الزمن، ط. 1، 2004م، ج5، ص23.

الدقيقة، وهذا كله يدعو حتماً وبداهة إلى مراجعة مفهوم الاجتهاد المطلق، الذي تم التنظير له في العصور الماضية.

فإذا عرض إشكال تجزؤ الاجتهاد منذ مدة، لاسيَّما مع الإمام الغزالي في مستصفاه، ثم مع الشاطبي في موافقاته، فإن عرضه للبحث والمعالجة في الوقت المعاصر من باب أولى، وأكثر إلحاحاً، لذلك ظهر من ينادي بضرورة إعادة صياغة الفكر الاجتهادي وفق الواقع الذي يعج بتخصصاته العلمية المتعددة، يقول الخمليشي: «المجتهد الفرد يسجنه تكوينه الأصولي، أو يكاد، في النصوص الجزئية، والمجال العقلي الذي يفتحه أمامه هو القياس، ومن ناحية ثانية، لا يتلقى معرفة متخصصة في كل مرافق الحياة المتنوعة، والتي تحتاج إلى الضبط والتنظيم، وهذا في الواقع أمر متعذر، لاسيما في واقع المعرفة الإنسانية المعاصرة»[24].

2 - ملاحظ على الاتجاه الاجتهادي

وقبل الانتقال إلى الجهة الموالية لا بد من إبداء بعض الملاحظ على هذا الاتجاه:

الأول: أن الزعم برجوع قصور الفكر الاجتهادي إلى تأثر الفكر الأصولي بالشروط الاجتهادية أمر يحتاج إلى إثبات وتحقيق، لكون مبدأ الاجتهاد كان مفتوحاً، وفي متناول كل من توفرت فيه الشروط العلمية والشرعية المتواضع عليها.

الثاني: أن القول: من أسباب تراجع الفكر الاجتهادي تقسيم الأفراد إلى مجتهدين ومقلدين، وعدم اشتراكهما في العمل الاجتهادي لا يقوى سبباً جوهرياً، لأن الاجتهاد في الإسلام حق، بل واجب على من توفرت فيه الشروط اللازمة، وكان أهلاً لذلك، وهذا الترتيب حقيقة وسنة كل العلوم الإنسانية؛ إذ فيها عالم متعلم، ولا يمكن عقلاً وعادة أن يجعل من المتعلم عالماً، بل عليه أن يبدأ من السؤال سبيلاً في إدراك المعارف.

(24) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص94.

الثالث: إن إضفاء الشرعية على الحكم الاجتهادي لم يكن لغاية وقف الاجتهاد، وغلقه، وحصر المناقشة فيه، وإنما كان لغايات ذرائعية يقصد بها تحصين مؤسسة الاجتهاد من التسيُّب، وتقدير الأحكام والآراء الملزمة، كما أن القوانين والقواعد القانونية ملزمة لا يجوز مخالفتها وتجاوزها، حتى يتفق على تعديلها، وإلا كيف يفسر ذلك الخلاف الفقهي والاجتهادي الواسع منذ الصحابة، وبين أئمة المذاهب، بل إن أصل الثواب على الاجتهاد، في كلتا الحالتين، كان صواباً أم خطأً، يوحي بخلاف ذلك.

الرابع: الحق أن العقل الإنساني المعاصر يعجز عن ضبط المعارف المتنوعة، إلى جانب استيعاب العلوم الشرعية الضرورية، في إعمال العقل الاجتهادي، مما يستوجب تكوين مؤسسات اجتهادية، وتفعيلها بشكل منظم، إلا أن تناسل العلوم الدقيقة، وتعددها بوتيرة متسارعة يزيد من تعسير الإحاطة بهذه المعارف، الأمر الذي يدعو حتماً إلى التفكير في صياغة جديدة لمؤسسات اجتهادية، وطرق اشتغالها.

ثالثاً: الخطاب والتقصيد أو إشكال المقاصد

يمكن القول إن إشكال المقاصد شهد من العناية والاهتمام، بحثاً ودراسة وتحليلاً في الوقت الراهن، ما لم يشهده غيره من مباحث الدرس الأصولي، ولاسيَّما بعد مطلع شمس موافقات الشاطبي؛ إذْ وجد فيها الخطاب الأصولي المعاصر ضالته المنشودة في تفعيل الخطاب الشرعي وفق المصالح الإنسانية المتجددة والتطورات الطارئة، إضافة إلى التقاطع العلمي بين الفكر المقصدي ومجموع المعارف الأخرى، سواء كانت علمية أو اجتماعية أو فلسفية، بل إن الفكر الأصولي بقي محصوراً في هذه الجهة، على حساب الجهات الأخرى، من قواعد تفسير الخطاب، والمباحث اللغوية والدلالية، الأمر الذي أدى إلى إنتاج خطاب في أغلبه فكري نظري تجريدي، كثرت فيه الكتابات، وعقدت بشأنه اللقاءات والندوات. وليس في الإمكان اقتفاء كل ما كتب فيه الموضوع، إنما سيتم التركيز على أهم ما كتب، مع استصحاب محددين أساسين في الاعتبار:

الأول: التوفر على نوع من الجدية في بحث الموضوع، من حيث الدراسة، والتحليل، والنقد للخطاب المقصدي.

الثاني: اكتساب معاني الجدة في الدراسة، من حيث اقتراح مشروع تجديدي متكامل للخطاب المقصدي.

1 - أبعاد الاتجاه المقصدي

ينطلق الاتجاه التجديدي في الخطاب الأصولي عبر المدخل المقصدي من ضرورة مراجعة المقاصد الشرعية، بوصفها المتحكمات الكبرى في توجيه الدرس الأصولي من جهة، ولكونها كليات عامة، وترجمة للخطاب الشرعي، الذي لا يمكن له أن يستوعب منتهى التجدد والتغير الحاصل في الكون والإنسان إلا بتحيين تلك المقاصد، والبحث في أقواها تناسباً وتعبيراً عن الحاجات الإنسانية المعاصرة من جهة ثانية.

وبذلك اعتبر التقصيد في الخطاب الشرعي بحسب معطيات الواقع والوجود الإنساني حقيقة الإشكال ومحله، وهو المدخل الإشكالي الذي بتجاوز عناصره يمكن تجاوز معيقات التجديد الحضاري وعقباته. فما أهم المشاريع التجديدية في الخطاب المقصدي؟ وما أسسها ومضامينها العلمية؟

يمكن تصنيف هذا الخطاب حسب أدبيات الفكر المقصدي المعاصر إلى ثلاثة تصورات، أو مشاريع تجديدية: الأول: مشروع أنسنة المقاصد. الثاني: مشروع تفعيل المقاصد. الثالث: مشروع تخليق المقاصد.

أ - مشروع أنسنة المقاصد

صاحب هذا المشروع هو طه جابر العلواني، المدير السابق للمعهد العالمي للفكر الاسلامي، المؤسسة التي كان لها ولا يزال الأثر البالغ في نضج مسيرة الفكر الإسلامي المعاصر، لاسيَّما مع إبداعها لنظرية «إسلامية المعرفة والعلوم» في بعدها العالمي، وبالنظر إلى تكوينه العلمي المتنوع قانونياً، وشرعياً، وفكرياً وأصولياً، تيسر له أن يخرج مؤخراً بمشروع تجديدي

في مجال أصول الفقه، وتحديداً في قسم المقاصد الشرعية، وهو الذي تم عرضه في مقال موسوم «بالمقاصد العليا الحاكمة، التوحيد، التزكية، العمران»[25]، ثم طوره بعد ذلك في كتاب سماه «مقاصد الشريعة».

يتحدد مشروع تأسيس المقاصد العليا الحاكمة عند الدكتور العلواني على تجديد الخطاب الأصولي جملة، لأن إعادة النظر في المقاصد العامة والغايات الكبرى للشريعة يستعمل في اتجاهين اثنين: فهو السبيل لتوجيه الدرس الأصولي وترشيده، حتى يستجيب لفقه الحاجيات الإنسانية المعاصرة من جهة، وهو المسلك الصواب في التكيف مع الواقع الإنساني العالمي المعاصر، بما يحمله من إكراهات وتفاعلات، يقول: «والمقاصد العليا الحاكمة في منظومتنا القرآنية هذه لن تكون مجرد دليلٍ من الأدلة، أو أصلاً من أصول الفقه المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، ولبناء الفقه الأكبر عليها بعد ذلك إن شاء الله، ولغربلة تراثنا الفقهي، وتصحيحه، وتنقيته مما لحق به من شوائب عبر العصور، وإخضاعه لتصديق القرآن عليه، وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقومية، ليكون متاحاً على مستوى عالمي، وقادراً على المشاركة في صياغة الثقافة العالمية المشتركة»[26].

وتتلخص غايات الشريعة، وأهدافها العامة في مقاصد عليا حاكمة ثلاثة: هي: التوحيد، والتزكية، والعمران. فهي مقاصد كبرى، وأصول القيم، لاستيعابها جميع المقاصد الأخرى، سواء التي ذكرها الأصوليون إجماعاً أو اختلافاً، كما أنها «تمثل المقاصد العليا التي استخلف لتحقيقها، وهي:

---

(25) تم نشره في مجلات عِدَّة، انظر:

- العلواني، طه جابر. "المقاصد العليا الحاكمة، التوحيد، التزكية، العمران". **قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، لبنان، محور العدد: فلسفة الفقه (2)، ع13 (1421هـ/ 2000هـ)، ص122.
- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ط1، 1421هـ/ 2002م، ص135.

(26) العلواني. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص140.

التوحيد، والتزكية، والعمران، وهذه القيم الثلاث تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف»[27].

وكل مقصد من هذه المقاصد الثلاثة له دلالة خاصة يستمد كليته وقوته من علاقة الخالق بالمخلوق، سواء كان إنساناً أو كوناً أو حياة. «فالتوحيد يمثل حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء من المنظومة كلها، كما أن التوحيد هو القصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة كما تقدم، والتزكية تمثل أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، الذي بدون التزكية يفقد أهليته للقيام بدور الخليفة، ويفقد مؤهلاته للعمران، والكون لم يخلق عبثاً، ولم يوجد سُدىً، بل خُلِقَ ليُعمَّر»[28].

إن هذا الاستيعاب المتعدد الوجوه، إنْ على مستوى الجزئيات، أو الإنسان، أو مكونات الوجود، يجعل من هذه المقاصد والكليات قيماً كونية إنسانية، وذلك بناء على ثلاثة أبعاد، يمكن فهمها من خلال نشدان هذا المشروع:

البعد الرسالي: ويتمثل ذلك في اشتراك كل الرسالات السماوية السابقة في القيام على هذه المقاصد الثلاثة، يقول طه جابر: «وهذه المقاصد الثلاثة مشتركة، لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس أنباءهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن أنباء رسالاتهم، إذ إنَّ علة الخلق وسببه عبادة الله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56]، وما من رسول جاء إلى قوم من الأقوام إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت»[29].

(27) الرفاعي. **مقاصد الشريعة، آفاق التجديد**، مرجع سابق، ص82 - 83.
(28) المرجع السابق، ص97.
(29) المرجع السابق، ص83.

البعد الكوني: أي أن هذه المقاصد الثلاثة لا تخص قوماً دون قوم، أو مجتمعاً دون مجتمع، بل هي قيم عالمية، إنسانية، كونية، تشمل كل مشترك إنساني، وتجد مرجعيتها الشرعية في رسالة الإسلام العالمية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، فلا يمكن الاستغناء عنها من أيِّ جهة كانت، يقول العلواني: «وهذه المقاصد العليا الحاكمة يمكن أن تمثل بجملتها، أو ببعضها على الأقل، مشتركات إنسانية، فما من أمة تخير بين التزكية والتدسية والتدنس فتختار التدسية والتدنس على التزكية، وما من أمة تخير بين العمران والفساد والخراب إلا وتختار العمران»[30].

البعد العقلي: أي أن العقل الإنساني السليم لا يمكن له إلا أن يذعن لها، ويؤمن بها، ويتمثلها ويتلقاها بالقبول في الواقع، ويحتضنها، فهي كذلك إنسانية: «لتلقي العقول لها بالقبول، فإنها مقاصد حاكمة عليا مطلقة، لا يلحقها التشابه في أي معنى من المعاني التي فسر التشابه بها قديماً وحديثاً، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ»[31].

كما أن هذه المقاصد العليا الحاكمة هي مقاصد قطعية مطلقة، تم استخلاصها وتقعيدها انطلاقاً من نصوص الشريعة بموازاةٍ مع فقه السنن الكونية، يقول العلواني: «المقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليات مطلقة قطعية، تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد، في كليته وإطلاقه وقطعيته، وكونيته، وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد، وذلك بقراءة وفهم وتدبر ينطلق من الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون»[32]، وذلك كله استناداً إلى استقراءات القرآن المحكمة، والسنن الصحيحة. ويضيف قائلاً: «وهذه المقاصد العليا لابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمة، ولكل ما صح عن رسول الله ﷺ في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول، فإنها مقاصد حاكمة عليا مطلقة»[33].

---

(30) العلواني. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص177.
(31) المرجع السابق، ص 147.
(32) المرجع السابق، ص 135.
(33) المرجع السابق، ص 147.

ب - مشروع تفعيل المقاصد

رائد هذا المشروع؛ تفعيل المقاصد الشرعية، هو جمال الدين عطية، أحد أقطاب الفكر القانوني في العالم الإسلامي، له ثقافة مزدوجة ومقارنة، أهَّلته لأن يعمل على استيعاب الفكر المقصدي ومحاولة تطويره، فإلى جانب مقالات قانونية ومقصدية، كتب كتابه المعنون بـ«نحو تفعيل المقاصد» وهو موضوع مشروعه الذي نحن بصدد تقويمه.

ينطلق جمال الدين عطية في بناء نظريته من الحسم بداية في مسألة استقلال علم المقاصد عن علم أصول الفقه، التي فجرها الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة؛ إذْ دعا إلى تأسيس علم جديد بديل عن علم أصول الفقه، الذي لم يعد يفي بالحاجات العلمية فيقول: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله...»[34]، أما عطية فلا يرى داعياً إلى الفصل بينهما ما دام علم المقاصد قد تخلق ونشأ في رحم علم أصول الفقه، ولأن الفائدة المرجوة من علم المقاصد لن تحصل بمعزل عن علم الأصول، يقول: «و أنا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد، إذ يرتكز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الأصول، وإدخاله ضمن آليات الاستنباط، لأن هذا مكسب أساسي أخشى أن يتعطل إذا عجَّلنا باستقلاله عن علم أصول الفقه»[35].

لذلك، فإن أي نظر تجديدي في علم المقاصد لا يتم إلا في اعتباره العلمي المرتبط بمنهج علم الأصول.

---

(34) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الاسلامية**، مرجع سابق، ص111.

(35) الرفاعي. **مقاصد الشريعة، آفاق التجديد**، مرجع سابق، ص229.

يمكن الإحالة إجمالاً إلى مشروع جمال الدين عطية من خلال المبحثين الثاني، والثالث، من كتابه «نحو تفعيل المقاصد»، حيث تتلخص أهم العناصر الأساسية للمشروع.

أما المبحث الثاني فهو مخصص «لأنواع المقاصد ومراتبها»[36]، والغاية من تحديد هذه الأنواع والمراتب، حسب الدكتور عطية، هو إزالة الالتباس، وفض الإشاعات الناتجة عن كثرة التقسيمات وتداخلها، واختلاف المصطلحات ومضامينها[37]، وهو يقسم هذه المقاصد إلى:

- مقاصد الخلق.
- مقاصد الشريعة العالية، عبادة الله، والاستخلاف، وعمارة الأرض.
- مقاصد الشريعة الكلية، وهي الكليات المقاصد المعروفة.
- مقاصد الشريعة الخاصة، وهي المقاصد الخاصة بباب معين، أو بأبواب متجانسة من الشريعة.
- مقاصد الشريعة الجزئية، وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، وهي ما يعبر عنه الفقهاء بالحكمة، والتي استبدلوا بها مصطلح العلة في إجراء القياس، باعتبارها أكثر انضباطاً[38].

وأما المبحث الثالث فعالج فيه مسألة تطوير المقاصد من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة، وهو امتداد تطبيقي للذي سبقه، يقول: «وقد توسعنا في بيان المقاصد الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً، موزعة على أربعة مجالات، نتناولها في أربعة مطالب:

- المطلب الأول: مجال الفرد.

---

(36) عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001م، ص106.

(37) المرجع السابق، ص106.

(38) المرجع السابق، ص137.

- المطلب الثاني: مجال الأسرة.
- المطلب الثالث: مجال الأمة.
- المطلب الرابع: مجال الإنسانية»[39].

وقد اعتمد عطية في تحديد المقاصد المذكورة استناداً إلى وظائف العقل، والفطرة، والتجربة، وصلاً بالمستندات التي تم استثمارها لدى علماء المقاصد سلفاً، كالجويني والغزالي والعز بن عبد السلام، ثم الشاطبي، وذلك كله تابع للاستقراءات العلمية من النصوص الشرعية في دلالاتها التعليلية على الأحكام.

إن تطور أساليب النظر المقصدي في تحديد العناصر المقصدية، وإثباتها دون الاقتصار على الاستقراء العلمي من النصوص، سيفتح السبيل أمام التنبه إلى مقاصد أخرى، تفرضها ضرورات الحياة نتيجة التطور المذهل، يقول جمال الدين بعد فراغه من السجال الذي دار بين الشاطبي والقرافي في وظيفة العقل في تحديد المصالح الدنيوية: «وفي رأيي -كذلك- أن ما قرره الشاطبي لا يتوجه إلى الحالة التي عناها العز بن عبد السلام، والتي تتعلق بحالة ما لم يرد الشرع بتنظيمه، أو ما يسميه البعض بالفراغ التشريعي، وهذا ما يضفي أهمية خاصة على هذا الرأي، خاصة بالنسبة للظروف المعاصرة التي تتسع فيها مساحة هذا الفراغ التشريعي بمعدلات متسارعة، نتيجة التطور المذهل في أنشطة الحياة المختلفة، ولا تعارض بين الاعتماد أساساً على طرق التوصل إلى المقاصد التي حددها الشاطبي، وبين إضافة طريقة في حالة عدم كفاية الطرق الأخرى»[40].

ويمثل هذان المبحثان البداية العلمية المهمة في تأسيس نظرية تفعيل المقاصد؛ إذ بإعادة النظر في جملة المفاهيم والمضامين المقصدية، والأسس المنهجية، كما يقول جمال الدين عطية، ستفتح الطريق أمام البحث في إرساء

---

(39) المرجع السابق، ص146.
(40) المرجع السابق، ص23.

قواعد تفعيلها وتطبيقها، لذلك سيعمد إلى فتح المجال لدراسة بعض المباحث الخاصة بهذا الشأن: كمبحث الاجتهاد المقاصدي، ومبحث التنظير الفقهي، ومبحث العقلية المقاصدية بين الفرد والجماعة، ومبحث مستقبل المقاصد.

ت - مشروع تخليق المقاصد

ليس المقصود من هذه التسمية إضفاء الصفة الخلقية على المقاصد الشرعية، لأن المقاصد التي حددها العلماء من قبل في بحوثهم لم تنح إلى إغفال هذا الجانب الجوهري، وإنما المقصود هو منح الأولوية الاعتبارية للجانب الخلقي في تحديد المقاصد، فجاء هذا التركيب الإضافي مبنياً على أساس الثابت الموضوعي للمقاصد في البحث، وإلا كان من المفترض إطلاق تسمية أخرى من قبيل "قصدنة الأخلاق"أو "مقصدة الأخلاق"، إن صح التعبير.

صاحب هذه النظرية هو طه عبد الرحمن، أستاذ المنطق وفلسفة اللغة، المعروف بدراساته المتينة في التراث الإسلامي، والفكر الإسلامي عموماً، ومراجعاته النقدية للفكر المعاصر.

وقد كانت بداية ظهور مشروعه التجديدي لعلم المقاصد مع مقال نشرهُ في مجلة المسلم المعاصر تحت عنوان: «مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة»[41]، و إن كان مسبوقاً بإرهاصات بحثية سابقة شكلت باكورة هذا المشروع ضمن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»[42].

(41) استهل المقال بتعليق لهيئة تحرير المجلة "هذه المقالة ننشرها بما فيها من أفكار جديدة في مجال المقاصد؛ فتحاً لباب الحوار، وعملاً لمناقشات جادة، ولا سيما أنها تقدم مشروعاً جديداً متكاملاً في مجال المقاصد الشرعية" «التحرير»، انظر:
- عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع103، س26 (محرم 1423مارس2002)، ص41.

(42) الكتاب من منشورات المركز الثقافي العربي، والمقصود منه الفصل الثاني من الباب الثاني، المسمى بالتداخل المعرفي الداخلي وتكامل التراث، انظر:
- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص80 - 125.

وبعد أن راجع طه عبد الرحمن مفهوم الأخلاق علمياً في علاقته مع علم المقاصد الشرعية، ينتهي إلى إثبات دعواه أن: «علم المقاصد هو علم أخلاقي، موضوعه الصلاح الإنساني»[43]، وبذلك «يتضح أن التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو، باختصار، أنه علم الصلاح الإنساني، إذ يجيب هذا العلم على السؤال التالي، وهو: كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟»[44]. ولأن الشريعة اعتبرت المصالح الإنسانية في وجهتها المعنوية كانت وظيفة أحكامها الشرعية وظيفة أخلاقية تشتغل على ماهو من جنس الصلاح، يقول طه عبد الرحمن: «وإذا تبين أن المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يُحصِّل فيها الإنسان صلاحه، علمنا أن وظيفتها أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح»[45].

بهذا المدخل المفاهيمي يفتح طه عبد الرحمن الباب أمام نظريته الجديدة، ويستهل محاولته العلمية الانعطافية في تاريخ علم المقاصد، التي كما سيتضح، ستقلب الترتيب العلمي والمنهجي للمقاصد التي تم التواضع عليها منذ بداياتها التأسيسة الأولى.

يعترض طه عبد الرحمن على التقسيم التقليدي للمقاصد، من حيث ترتيبه، ومضامين تصنيفه، فما اعتبروه من مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ثم مقاصد تحسينية، أمر ينبغي مراجعته، نظراً لما يقدح فيه من بعض العناصر المنهجية، يقول: «وعلى شهرة هذا التقسيم والترتيب لقيم الشريعة بين الأصوليين فإنه يمكن أن نورد عليهما اعتراضات منهجية مختلفة، عامة وخاصة، تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم وترتيب جديدين لهذه القيم الأخلاقية»[46]. وقد اعترض طه عبد الرحمن على التقسيم باعتراضين:

---

(43) عبد الرحمن، "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر"، مرجع سابق، ص44.

(44) المرجع السابق، ص43.

(45) عبد الرحمن. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص103.

(46) عبد الرحمن، "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر"، مرجع سابق، ص50.

الأول: عام، ويتمثل في إخلاله بشرط التباين «ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بأن ننزل هذه القيم الخمس رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة، كما لو كانت أصولاً أو أجناساً أو قيماً عليا تتفرع عليها هذه الأقسام، بتخصيصات ثلاثة مختلفة، ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي: «الاعتبار»، و«الاحتياط»، و«التكريم»، فيشتمل القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرمها، فيكون أدناها درجة»[47].

وأما **الثاني** فهو: خاص؛ إذ وزّعه على القيم الضرورية والقيم التحسينية. أما المتعلق بالقيم الضرورية فيتمثل في:

- الإخلال بشرط تمام الحصر؛ إذْ إن الحصر الثابت بالاستقراء «يتقلب بتقلب الأطوار الإنسانية، بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة، يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية، لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب»[48].
- الإخلال بشرط التباين، لأنَّ بين القيم الضرورية تداخلاً واضحاً، فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، ولا حفظ للعقل دون حفظ النسل..
- الإخلال بشرط التخصيص؛ إذ «ليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فحفظ الدين الذي اعتبر قيمة من قيم الشريعة، هو كذلك مساو للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى»[49].

وأما الاعتراض الخاص بالقيم التحسينية فيبدو في:

- تأخير ما ينبغي تقديمه؛ إذْ جعل علماء المقاصد القيم التحسنية مقتصرة

(47) المرجع السابق، ص50.
(48) المرجع السابق، ص51.
(49) المرجع السابق، ص51.

على مكارم الأخلاق، «وهذا في غاية الفساد، فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلا علما آخر للقيم الأخلاقية لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها»[50].

- إهمال رتب الأحكام الواجبة، كالطهارات، ضمن هذه القيم، أو المحرمة كبيع الخبائث وأكلها «وإذا كان الأمر كذلك بطل ما يدعيه الأصوليون من أن القيم التحسينية لا يترتب عليها إخلال بنظام، ولا حصول إعنات، فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئاً، أو يمنع آخر، من غير أن يكون في ترك ما فرض أو فعل ما منع مضرة، لا يختل بها نظام الحياة»[51].
- إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة: وترجمته عمل الأصولين في المقاصد المخالف لحديث «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[52]، الذي يفيد الإعلاء من شأن كل ما له ارتباط بالأخلاق، لكونها غاية البعثة النبوية.

بناء على هذه الاعتراضات العامة والخاصة، يقترح الدكتور طه عبد الرحمن تقسيمه البديل للمقاصد الشرعية، التي يفضل تسميتها بالقيم، باستصحاب الاعتبار لمركزية الأخلاق ضمن هذا التقسيم، فاختار التقسيم الآتي:

القيم الحيوية: أو قيم النفع والضرر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار، التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية والبدنية.

القيم العقلية: أو قيم الحسن والقبح: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح، التي تعرض لعموم البنى النفسية والعقلية.

---

(50) المرجع السابق، ص51.

(51) المرجع السابق، ص52.

(52) رواه مالك بلفظ «بعثت لأتمم حسن الأخلاق» في الموطأ، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقمه 8، ورواه أحمد بلفظ «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، رقمه 8595.

- **القيم الروحية، أو قيم الخير والشر**: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور، التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية[53]. والدكتور طه عبد الرحمن بهذا التقسيم الجديد قد قلب التقسيم القديم من جهة، ومنح الجانب الخلقي المقام الأرفع الذي لم يكن يحظى به عند الأصوليين من جهة ثانية، يقول: «ينشأ عن هذا التقسيم الجديد للقيم ترتيب جديد، هو بمنزلة قلب للترتيب القديم، فبعد أن كانت القيم الضرورية تتبوأ المقام الأول في الترتيب القديم، أضحى معظمها ينزل الدرجة الثالثة في الترتيب الجديد، مثل حفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، ثم بعد أن كانت القيم التحسينية تنزل الدرجة الثالثة في الترتيب القديم، أصبحت تتبوأ المقام الأول في الترتيب الجديد» [54].

كانت هذه أهم الأفكار العامة والمعالم الكبرى لمشروع التجديد المقصدي الذي وضعه الدكتور طه عبد الرحمن، وهو مشروع إعادة الاعتبار لمركزية الأخلاق في التفكير المقصدي.

2 - ملاحظ على الاتجاه المقصدي

قبل الانتقال إلى إشكال الجهة الموالية، هذه مجموعة ملاحظ عامة يمكن تسجيلها في هذه الوقفة مع هذا الاتجاه:

الأول: أن تحديد المقاصد الشرعية في المبادئ والكليات الخمس لم يحصل تغييرها منذ تحديدها، بالرغم من ظهور مستجدات وتطورات على مدى قرون عدة، فالكليات التي تحدث عنها الإمام الجويني هي ذاتها التي تابع الحديث عنها الإمام الشاطبي، ثم مَنْ جاء بعده، الأمر الذي يؤكد أن الضوابط المستند إليها في تحديدها ثابتة، محصلة كليات أصيلة مطردة، لم يكن لمتغير الواقع الإنساني ولا غيره دخل في إثباتها وتكوينها. وإن الدعوة

(53) المرجع السابق، ص52.

(54) المرجع السابق، ص53.

إلى إعادة النظر فيها من جانب باعث التطور الإنساني أمر ينبغي أن يخضع للمراجعة والتأمل الحقيقي.

الثاني: أن هذه المقاصد الخمس سميت بالكليات، ومبعث ذلك أنها تجمع مقاصد دعت الشريعة إلى مراعاتها، كما تندرج تحتها مجموعة من القيم، وإن إطلاق المقاصد عليها إطلاق مجازي من حيث إطلاق الجزء لإرادة الكل، لذلك فإنه ينبغي التفريق بين الكليات والمقاصد، فقيم العدل والحرية والخلق والوحدة وحقوق الإنسان... هذه كلها مقاصد شرعية، لم يهمل الشرع اعتبارها، إنما كل مقصد منها يندرج ضمن الكليات الكبرى المقصودة والمعروفة، فلا يمكن اعتبارها كليات، لأنها لا تحوز المواصفات الكلية من ثبات واطراد وشمول.

الثالث: أن أغلب المحاولات العلمية في إضافة بعض المقاصد لتدرج ضمن الكليات، لم تفصح عن مسالكها المعتمدة في إثباتها وتحديدها، حتى يتبين مدى صحة اعتبارها، إلا ما كان من محاولة الدكتور العلواني الذي أشار إلى مسلك الاستقراء، لكن الذي يبدو اتفاقهم على مسلك الدافع الواقعي وإكراهاته، وهذا لا ينهض مسلكاً يتناسب مع ضوابط إثبات الكليات الشرعية.

الرابع: الذي يظهر من خلال قراءة مشاريع النظر المقصدي أنها تنظر إلى الإشكال من حيث حصرية المقاصد الشرعية بين الزيادة والنقصان والتغيير، دون تعميق النظر في آليات تطبيق المقاصد الشرعية، وفهمها على ضوء الضوابط الشرعية والمتطلبات الواقعية.

الخامس: إن منح الاعتبار للضغط الواقعي ومستجداته في تحديد المقاصد الشرعية سيفتح المجال لوضع مجموعة من المقاصد التي لا حصر لها، كل ناظر من زاوية نظره، ولأنه من القيم ما تحتاج إلى مراعاة واعتبار، إذ لم يحافظ عليها، ولم تصن في ظل التطورات الأخيرة التي يشهدها العالم كقيمة الأمن، وكذا قيمة التسامح...، فالأولى ضرورة اعتبارها بحسب ما تقدم، لكن النظر الأصولي بهذا المسلك سوف لن ينهي إشكال الاعتبار للمقاصد المتعددة.

رابعاً: الخطاب والتأويل أو إشكال النص

1 - أبعاد الاتجاه التأويلي

إلى جانب الاتجاهات السابقة الداعية إلى تجديد النظر الأصولي، بوصفه مسلكاً أساسياً في تغيير الوضع المجتمعي العام للأمة، يطلع علينا اتجاه آخر معاصر له نظرية جديدة، تجد في المدخل التأويلي للنص الشرعي خلاص المسألة التجديدية والضالة المنشودة. فما أبعاد هذا الاتجاه؟ وما مرتكزاته؟

ترددت أكثر من مرة في حشر هذا الاتجاه وفهوماته للنص الشرعي ضمن نظريات التجديد الأصولي المعاصر، لكونه التمس في ثابت النص الشرعي مدخلاً إشكالياً، ومنطلقاً منهجياً في قراءة الواقع ومكوناته المتغيرة، إضافة إلى فهمه المتعسف للبعد التأويلي ومجاله في سبيل تطويع النصوص، حتى تستجيب لمتطلبات الذات والوجود، إلا أنني وددت في الأخير إدراجه ضمن هذه المباحث، وفاء للسياق المنهجي حتى تكتمل الرؤية من جهة، ثم لأن هذا الاتجاه بدأ يفرض نفسه على الساحة العلمية بمناهجه وأسسه التي ينبغي الوقوف عندها، والكشف عن خلفياتها.

ومن كبار رواد هذا الاتجاه نصر حامد أبو زيد، الذي أبدى في السنوات الأخيرة اهتماماً بالغاً، واشتغالاً كبيراً على نظرية التأويل وتطبيقاتها على النص الشرعي، ومن أهم كتاباته في هذا المجال: مفهوم النص، ودراسة في علوم القرآن، ثم كتاب الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النصوص، إشكاليات القراءة والتأويل، ثم كتاب الخطاب والتأويل، وغيرها من الأبحات والمقالات، كلها دراسات في المنهج التأويلي ومسالكه وأبعاده.

بداية، يجدر التذكير أن النظر التأويلي في النصوص الشرعية ليس جديداً على الدراسة الأصولية، وليس غريباً عنها، بل عرفته إلى جانب تفسير النصوص، وقد حسم فيه النظر علماء الأصول بقبول ما يوافق المقتضيات الشرعية، ولا يتجاوز الفهم الدلالي للنص الشرعي من دون تعسف، ورفض ما عدا ذلك، لكونه تقصيد للمتكلم والمخاطب من غير دليل، أو قرينة شرعية

مسوغة أو عقلية دالة على صحة مذهب التأويل. ونظراً لمحورية النص في التراث الإسلامي، ومركزيته في الفكر الأصولي خصوصاً «فإن علماء الأصول تعلقوا بالدقة والضبط والصرامة المنهجية في إرسائهم لقواعد القراءة وضوابط التفسير، ووضعوا في كتبهم عدداً من القواعد والضوابط التي تعد أمراً ملزماً وضرورياً في تفسير الخطاب الشرعي»[55].

وفي هذا الشأن وقف العلماء من القراءات التأويلية للنصوص الشرعية موقفاً حازماً لما وظفت انتصاراً للمذاهب الفقهية، وتأسيساً على المرجعيات العقدية، أو تخطيئاً لغيرها من المخالفة لها التي تبتعد عن نشدان الحق والصواب، والمعرفة العلمية المرغوب منها إدراك الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها.

يقول ابن تيمية في هؤلاء المتأولة بأنهم: «تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به، وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه وإثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً، فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول، وهذا كما وقع في تفسير القرآن، فإنه وقع أيضاً في تفسير الحديث... وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، وتارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه»[56].

إلا أن الخطاب التأويلي المعاصر في ثوبه الجديد، وإن تكوّن دفاعاً عن أفكاره وغاياته، فهو قد نشأ وتخلَّق في رحم التدافع بين الوضع الواقعي والحال الإنساني بما يحمله من ضغوطات وإكراهات، ويتمثل ذلك في أمرين اثنين:

أولهما: إكراهات الواقع والتطور الهائل الذي عرفه العالم المعاصر،

---

(55) بنعمر، محمد. الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء الأصول، وجدة: دار النشر الجسور، ط1، 2001، ص5.

يقول أبو زيد: «وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها، ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا. إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث»(57).

والثاني: فرض المناهج العلمية القوية بمختلف مجالاتها الإنسانية، والاجتماعية نفسها في البحث والنظر، وعلى جميع الواجهات، الأمر الذي أصبح معه التفلّت منها أمراً عسيراً، يقول أبو زيد: «لكن مفهوم المصطلح [أي التأويل] قد اتسع في تطبيقاته في الفكر الحديث، فصار يتناول، إلى جانب تأويل النصوص الدينية، عمليات التأويل المعرفية في العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم الجمال، والنقد الأدبي، والفولكلور، صارت التأويلية باختصار هي جوهر ولب «نظرية المعرفة» في محاولتها وصف فعل القراءة، أي قراءة لأي ظاهرة، تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية، أو اقتصادية، بوصفها بناء معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات، والموضوع، والسياق، ونسق العلامات، والرسالة»(58).

وفي ظل هذه المتغيرات الواقعية والعلمية لا يجد أبو زيد حرجاً، أو بالأحرى لا يرى مانعاً، كيفما كانت طبيعته علمية أو منهجية أو شرعية، في تسويغ النظر التأويلي في الدرس الأصولي، كما وُظِّفَ واسْتُثْمِرَ في مجال الدرس الأدبي، لأن النص نص مهما اختلفت مجالاته، ثم لأنه «إذا كان مفهوم النص يمثل مفهوماً محورياً في علوم القرآن، فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية. إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية في درس

---

(56) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مقدمة في أصول التفسير**، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص47 - 48.

(57) أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 2000م، ص16.

(58) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**. مرجع سابق، ص176 - 177.

النصوص الأدبية ليسا في جوهرهما إلا اختلافاً في تحديد ماهية النص وخصائصه ووظائفه»[59]، كما أن المبحوث عنه في النص؛ أي المعنى ودلالته الواقعية، واحدٌ أيضاً، وذلك ما يجعله أبو زيد غاية من دراساته النقدية للنص القرآني، بحيث يحصرها في هدفين «أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث، ومناهج الدرس العلمي، وصارت الدراسات الإسلامية نتيجة لذلك مجالاً حائراً بين التخصصات الأكاديمية. والحقيقة أن هذه الدراسات تنتظم علوماً كثيرة، محورها واحد هو النص، سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصاً لغوياً؛ أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته، وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر»[60].

ويؤكد أبو زيد أن هذا الاختيار المنهجي في الدراسة النقدية للخطاب الأصولي استمرار واستجابة لدعوة قديمة للشيخ الخولي، تقوم على أن «البحث في مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً، وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا، وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتدُّه وتعتدُّه معنا الأمم العربية أصلاً، ... مقصداً أولاً، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد...»[61].

---

(59) المرجع السابق، ص19.
(60) المرجع السابق، ص18.
(61) المرجع السابق، ص10.

إن هذا التبني المستمر والمستجيب لدعوة غابرة، لم تجد من يتلقاها غير نصر حامد أبو زيد في النظر التأويلي، يجعلني أتساءل عن أي منهج أدبي تأويلي يتحدث أبو زيد، وأي قراءة تأويلية إبداعية يزعمها كفيلة بإخراج النص من حيز الغيب إلى حيز الشهادة، ومن حيز الغموض إلى حيز الوضوح، ومن اللامعنى إلى المعنى؟ فتساؤلي هذا يبحث عن مشروعية الجواب في واقع الدرس الأدبي الحداثي، الذي تاه بين أمواج ريح الاتجاهات النقدية العاتية المتنوعة في قراءة النص، فأي قراءة يريدها أبو زيد؟ وأي تأويل يروم؟ وهو الموافق على صحة السؤال وأهميته، بالنظر إلى خطورة المنهج المقصود، يقول: «صحيح أننا نجد بعض نظريات التأويلية تبالغ أحياناً في التركيز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم «موت المؤلف» «والوجود الوهمي للنص» لحساب «القارئ» أو المؤول [وإن استدرك بزعمه وجود تأويلية مغايرة على الجانب الآخر] تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص، من الصعب أن نزعم تطوراً مثل هذا قد حدث في مفاهيم التأويل والتفسير في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة»[62].

والدراسات النقدية في ميدان الأدب تجمع أن حُمّى فلسفة التأويل انتقلت إليها من الدراسات الدينية، حين ظهرت الحركة الإصلاحية بزعامة (مارتن لوثر)، الذي أشهر منهج النظر التأويلي في فهم النصوص الدينية في وجه رجال الدين، الذين احتكروا الفهومات التاريخية في تفسير النصوص، التي لم تكن تواكب في اعتقاده الأوضاع الاجتماعية؛ إذْ غدت في تطور مستمر.

إلا أن أهل النقد الأدبي طوروا مفهوم التأويل وآلياته، فتكونت معه اتجاهات ومدارس متباينة من حيث مرتكزات التأويل وأركانه؛ المخاطب والنص، وكذا المتلقي ثم الفهم، فمن مدرسة تقوم نظريتها على الوجود الوهمي للمعنى، إلى أخرى تتأسس على تلاشي مفهوم النص، إلى مدرسة

(62) المرجع السابق، ص177.

ثالثة ترتكز على اضمحلال فعل القراءة، إلى أخرى مغايرة تماماً تنبني على الحضور الغائب للمؤلف، لتظهر التفكيكية التي اغتالت المؤلف وأعلنت وفاته بصورة مطلقة، يقول أحد النقاد الأدبيين المعاصرين في هذا الصدد: «إن قراءة الحداثة تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها عند التفكيكيين على وجه التحديد إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف، فإلى جانب المقولة الجديدة بأنه لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده، يعني التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصدية. خلاصة الأمر أن الاعتراف بوجود المؤلف يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى نهائي، والتسليم بوجود معنى نهائي بالنسبة لرولان بارت البنيوي، الذي مهَّد الطريق للتفكيك هو التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة، ومن ثم فإن موت المؤلف، كما يقول بارت مرة أخرى، يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سرّي للنص»(63)، ليتطور الأمر إلى نظرية نقدية أخرى متناسلة عما سبق، وهي «نظرية التلقي» أو «جماليات التلقي»، «وهي النظرية التي أعطت القارئ حرية القراءة وتشكيل معنى النص من دون اعتبار لمقصد مؤلفه، وقد جعلت النص مفتوحاً لاحتمالات كثيرة ومتطورة، بتطور الحياة في الزمان والمكان، وتطور درجات وعي القراء حاضراً ومستقبلاً»(64).

فما طبيعة المنهج التأويلي الذي يرغب أبو زيد اعتماده في فهم النص القرآني، لاسيَّما وأنه يفصح بواحدية المنهج الأدبي، ومطلقيته الأنسبية في ولوج العالم الخفي لدلالات النص الشرعي، يقول: «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول: إنه المنهج الوحيد الممكن

---

(63) حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م، ص105.

(64) الرباعي، عبد القادر. "التأويل دراسة في آفاق المصطلح"، **مجلة عالم الفكر**، ع2، م31 (أكتوبر- دجنبر 2002)، ص174.

من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته»[65].

يشكل الواقع اللغوي أحد الثوابت المركزية في فهم النص القرآني لدى أبي زيد، لذلك يُعدُّ التفتيش عن خصائص الواقع المقصود والثقافة المتجسدة في اللغة أهم المحاور المدخلية في الدراسة العلمية «لظاهرة النص»، وهذا كله يرجع إلى اعتبار الخطاب الشرعي يتكون من: رسالة، ومرسل، ومستقبل، ثم ما أسماه بالشفرة؛ أي النظام اللغوي المعتمد في البيان، لأن القرآن كما يقول: يصف نفسه بأنه رسالة، «والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»[66].

لذلك فإن المنهج المعتمد في الدراسة التأويلية يعتمد الأفهام الثقافية للنص القرآني، وكذا المفاهيم التي يعبر بها النص عن نفسه، لأن النص منتج ثقافي، حسب أبي زيد، تَشكَّل في الواقع والثقافة طوال فترة من الزمن، يقول: «تنطلق هذه الدراسة من مجموعة الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآني من جهة، كما أنها تنطلق من المفاهيم التي يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى، والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه، وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفي، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك، أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[67]، ولن

---

(65) أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص25.

(66) المرجع السابق، ص24.

(67) المرجع السابق، ص24.

يتأتى ذلك إلا بإلغاء التسليم الوجودي لعالم الغيب في تشكيل النص، لأن ذلك من شأنه أن يقف حاجزاً أمام منهج الدراسة التأويلية، التي يطمح بها فهم ظاهرة النص بصورة علمية، يقول: «إن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[68].

وإن تم كشف القناع عن وهم القراءة الموضوعية، أو الدراسة الحيادية للنصوص، أدبية كانت أو تاريخية أو اجتماعية، واعتبرت ضرباً من الخيال، وجانباً من المستحيل، فإن الاتجاه التأويلي المعاصر لا يرى في ذلك مدعاة إلى عدم معاودة المحاولات التفسيرية والتأويلية للنصوص، بناء على تلك الرؤية المشوهة، وأكذوبة العصر العظمى التي ابتليت بها الدراسات العلمية والاجتماعية والأدبية المعاصرة، يقول أحد نقاد الأدب: «ولعل من أبرز مظاهر سلبيات هذا التعامل الحداثي المتهافت مع المناهج النقدية الروائية الغربية نظرته الاختزالية لها، واعتبارها مجرد خطوات إجرائية مفصولة كلياً عن أية خلفية إبستمولوجية مؤطرة لها، مما سهل توظيفها بشكل مُشوَّه أفقدها الكثير من طاقاتها الإجرائية وأبعادها المعرفية، ناسين أو متناسين أن هذا المستوى من المناهج لا يشكل سوى مظهرها السطحي المرئي فقط، وأن جذوره العميقة تمتد لترتبط برؤية فكرية لا مرئية تشكل قاعدته المعرفية...»[69].

ويعترف أحد النقاد الأمريكيين بذلك، حينَ يعبر عن سر إعجابه برجل التفكيكية جاك دريدا، قائلاً: «لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكياً «بخلفيتي البروتيستانتية» ينجذب إلى دريدا مثلاً وأعتقد أني توصلت إلى الجواب، فهناك شَبَهٌ بين أحد أوجه البروتساتانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، والتراث العقلاني في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما

(68) المرجع السابق، ص24.

(69) بوطيب، عبد العالي. "إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي"، **مجلة عالم الفكر**. المجلد 27، ع1 (يوليوز- شتنبر، 1998م)، ص13- 14.

يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام الحقيقة بالبحث عن الحقيقة، بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى»(70).

وإن تم ذلك كله فإن الدكتور نصر أبو زيد نفسه يعبِّر عن صعوبة ذلك النوع من الدراسة، ويمضي قدماً نحو تحقيقها في دراسة النص القرآني بقوله: «وليس معنى ذلك أن التأويل الموضوعي للنص الديني، أو للنص الأدبي، مطلبٌ عسير التحقيق، كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة التأويل المعاصر، فنفي الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتية، إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان، لا الموضوعية المطلقة، التي ثبت أنها مجرد وهم من إبداع أيديولوجية الغرب الاستعماري»(71).

فيؤكد مع صعوبة ذلك أن المنهج الذي يستند إليه إنما هو المنهج التأويلي الموضوعي النسبي بتقييده وتخصيصه للنص القرآني.

وهذا في اعتقادي سيخل -بلا شك- في دراسة النص القرآني الذي ينبغي دراسته، كيفما كانت الدراسة، بنوع من القداسة، وبترسانة من الشروط المعتبرة في فهمه واستجلاء معانيه، لذلك تواضع علماء التفسير والأصول على بعض الشروط العامة في اقتحام فهم النص القرآني تفسيراً وتأويلاً، يقول في ذلك التلمساني: «اعلم أن تأويل الظاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور: أحدها: كون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يصرف اللفظ إليه، وثانيها: كون ذلك المعنى مقصوداً بدليل، وثالثها: رجحان ذلك الدليل على الأصل المقتضي للظاهر، فإن تعذر بيان أحد هذه الأمور بطل التأويل»(72). لذلك كان للتأويل اعتبار

(70) أورد الاعتراف سعد البازغي، إشكالية التحيز ص192، نقلاً عن مرزاق، عبد القادر محمد. "القراءة والمرجعية: نظرات في كتابات أدونيس"، **مجلة إسلامية المعرفة**، (صيف وخريف، 1424هـ/ 2003م)، ص231.

(71) أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص240.

(72) التلمساني. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص77، وانظر أيضاً:
- الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص300 - 301. =

أصولي، من حيث حقيقة عودته بالشيء إلى أصله الأول، ورجوعه إليه بحسب السياق اللغوي[73]. ومن هذا المنطلق كانت الممارسة التأويلية ليست بالعملية البسيطة، التي تفضي إلى نتائج حاسمة ويقينية غير قابلة للاعتراض أو للرد، وإنما هي جهد جهيد، واجتهاد مضن مشروط، لا يوصل صاحبه في غالب الأحوال إلا إلى الظن الغالب، ولا سيما في المستويات القولية المتميزة بدرجة عالية من الاحتمال والرجحان[74].

وهذا الاختيار المنهجي القائم على البعد التأويلي للنص القرآني حدا بنصر حامد أبو زيد إلى مراجعة مفهوم الإجماع، داعياً إلى ضرورة إعادة النظر في مسالكه، حتى تكون منسجمة مع خصوصيات العصر الراهن، معتبراً أن إجماع أهل الحل والعقد لم يعد يحقق المقصود من إجماع الأمة الرامي إلى تحقيق المصلحة العامة، فيقول: «يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل به، ذلك أن أهل الحل والعقد في عصر سيطرة وسائل الإعلام، هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلون لهم مُعبِّرين عن مصالحهم»[75]، ويقترح اعتماد المسلك الديموقراطي الشعبي للتعبير عن الرأي حتى يحقق مفهوم الإجماع المعبر عن الأغلبية تحقيقاً لمصالح الأمة «إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية

= وقد قسم محمد بن محمود البابتري الحنفي التأويل إلى ثلاثة أقسام: قريب وهو ما يترجح فيه الطرف المرجوح بالأدنى دلالة، وبعيد، وهو ما يحتاج إلى دليل قوي، ومتعذر لبعده فيرد". البابرتي، محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر بن الحاجب**، تحقيق: ترحيب بن ربيعات الدوسري، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/ 2005م، ج2، ص341 .

(73) عبد الحميد، نعمان بوقرة. "تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت. ع57، س19 (ربيع الآخرة1425هـ، يونيو2004م)، ص223.

(74) رمضان، يحيى. **القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء**، بيروت: عالم الكتب الحديث وجدارا للكتاب العالمي، ط1، 2007م، ص356.

(75) أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص241.

يجب أن يستند إلى مناخ ديموقراطي شعبي حقيقي، بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار الأغلبية»[76].

إن إشكال التأويل، مهما تعددت أشكاله وآلياته، يبقى موضوعه النص، ومحوره المعنى والمفهوم، واستصحاب النظر التأويلي في إدراك المعاني الخفية ضرب من التدافع بين الواقع والنص، إما بقصد فهم الأول على ضوء الثاني، وإما بتطويع دلالات الثاني ومعانيه، حتى تجيب على أسئلة الأول، لأن قراءة النص بهذا المعنى «يجعل البشرية تطوع النص ولا تستطيع أن تتحرر مما يسيطر عليها من ثقافة، عصراً ومذهبية، فتكون النتيجة أن هؤلاء المفسرين لا يقدمون لنا القرآن، بل يقدمون لنا أنفسهم وثقافتهم وعصرهم»[77]، وهذه الغاية هي التي تم رفض المنهج التأويلي بسببها.

ولا شك في أن المناهج التفسيرية والأدوات الأصولية «جهود بنيت من داخل النص، وعلى ضوء معايشته، وعلى وعي حقيقي لمفهوم النص، وتتضمن الكثير مما لم يتم استنفاده أو الاستفادة منه، ولا شك في أن تجاهل أو تجاوز ذلك الإرث الأصولي الضخم خسارة جسيمة في حق مناهج البحث والتأويل المعاصرة في قراءة النص القرآني»[78]. وصحيح، أيضاً، أن العمل على فهم المعاني النصية في القرآن الكريم بواسطة الأدوات الموروثة، وآلياتها، لم يعد يفي بالحاجات العلمية الضرورية إلا أنه «ليس من العدل مع النص القرآني، أيضاً، أن نستخدم مناهج تحليل النص المعاصرة كما هي دون استصحاب الرؤية الإسلامية لتحليل نص القرآن المجيد»[79].

---

(76) المرجع السابق، ص241.

(77) البنا، جمال ."نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة" **حوار مع مجلة رؤى**، بباريس، عن مركز الدراسات الحضارية، ع23/ 24 (س2004)، ص107.

(78) الحاج، عبد الرحمن. "ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة"، **مجلة التسامح**، ع1، س1 (شتاء 1423/ 2003)، ص234.

(79) العلواني، طه جابر. "تجديد المعرفة الإسلامية:المفهوم والآفاق"، **مجلة دار الحديث الحسنية**، ع16، (1419/ 1999)، ص218.

فالإشكال، إذن، إشكال في النص عند أهل التأويل وأصحابه، لأن النص حسب مفهومهم النقدي «يحتمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات، فالتأويل في جوهره حوار وجدلية في المساءلة، والتساؤل: مساءلة للنص، وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ، رغم المسافة الزمنية»[80]؛ لذلك لا يمكن التعامل مع مبانيه إلا باستيعاب معانيه، وتجاوزه إلى دلالات وفهومات الواقع والوجود، وإلا تم استثمار المنهج التأويلي في كليته مع استحضار الخطاب، والمخاطِب، والمخاطَب، وآليات التفسير المنسجمة مع هذا الثلاثي، والمنتمية إلى حقله المعرفي، فلم يتم الفصل بين هذه المكونات استعارة واستجداء بمفاهيم النقد الأدبي ومدارسه.

وعليه، فإن التأويل الذي رُفِضَ تاريخياً مع المعتزلة وغيرهم على حسن نياتهم وصفاء مقاصدهم في حفظ الخطاب الشرعي، وفهم معانيه ودلالته، وحماية مكتسبات المكونات الكبرى للخطاب الشرعي، لا يمكن أن تتحقق معه مسألة حسم تجاوز النص والخطاب جملة، وقراءته قراءة يوحي بها واقع الإنسان، لأن الخطاب له مضمرات لغوية وشرعية وبيانية، قد لا تفهم على قدر ما يتيحه الواقع الإنساني من مساحة ومجال معرفيين، وهذا بلا شك سيحيل النظر التأويلي في تفاعله مع النصوص إلى مسألة إدراك المصالح الشرعية بالعقل، بناء على الواقع الإنساني.

2 - ملاحظ على الاتجاه التأويلي

يمكن، إذن، القول: إنَّ الفكر التأويلي المرفوض الذي تشكَّل عبر قواعد المنطق والفلسفة في الزمن الماضي، لاسيَّما إبان التقابل العلمي بين المعتزلة والأشاعرة، وتمت محاصرته، يعاود الكَرَّة ثانية في الآونة الأخيرة، لكن هذه المرة، عبر قواعد اللغة والنقد في ميدان الأدب وفلسفته، تحت مسميات مختلفة، كتعدد القراءات للنص الواحد، وحضور النص وغياب الناصّ،

---

(80) الزين، محمد شوقي. "مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا) ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي"، **مجلة التسامح**، ع7، س2 (صيف 1425/ 2004)، ص150.

وحرية الفهم والتعبير، ... والموضوعية في القراءة، تحت ذريعة تغير الواقع والعقل الإنساني، وظهور المستجدات غير المحسوبة الوقوع.

كما أن المفارقة الغريبة التي لم يلتفت إليها الدكتور أبو زيد، مع أنه أشار إلى مسوغاتها ومحدداتها، هي أن استثمار المنهج االتأويلي في قراءة النص الديني، الذي ظهر مع (مارتن لوثر) الإصلاحي، واستعارة أهل النقد الأدبي وفلاسفته له، بقصد دراسة النصوص الأدبية وتحليلها، تجعل الباحث في هذا المجال يسجل ملحظين اثنين:

الملحظ الأول: أن تعميم القراءة التأويلية للنص الديني المسيحي أو اليهودي، كما تم في الغرب، على النص القرآني أمر في غاية الخطورة، بالنظر إلى الاختلاف الجوهري المتعدد الأوجه والأبعاد، من حيث أصول النصوص ووثاقتها، ومن حيث تعدد وجوه النص في الأصل الواحد، بخلاف النص القرآني.

الملحظ الثاني: وهو أخطر من سابقه، وهو أن استعارة المنهج التأويلي من مجال الدرس الأدبي، الذي هو الآخر استعير من مجال الدرس الديني، وتنويعه لآليات استثماره وتعديده لمناهج توظيفه في الدراسة والنقد، كل ذلك إنزال للنص القرآني -على قدسيته وصفائه وقوته- منزلة غير لائقة، وغير مُقدَّرة، يتلاشى فيها مفهوم النص، يُغتال فيها مؤلفه، وتميع فيها معانيه ودلالاته، حسب نظريات النقد الأدبي التأويلي.

وهذا مبلغ تأكيد أن حقيقة اشتمال النص الديني على غاية البيان مستهدفة من أصحاب القراءات المعاصرة، بحيث يزعمون أن ذلك النص، لأجل تعاليه وقداسته، لا يستطيع الوقوف على حقيقة مراد صاحبه منه، أو لأجل ما يزعمون من نسبية مطلقة لا تتأتى معها معرفة مدلوله[(81)].

لذلك فإن إطلاق العنان للفكر التأويلي يسبح فيما تناسل من نظريات،

---

(81) بيهي، سعيد. "الأسس التصورية للمنهج الأصولي في فهم النص الديني"، **مجلة التذكرة**، شهرية المجلس العلمي المحلي بجهة الدار البيضاء الكبرى، المجلد الأول. ع3، 4 (ذو القعدة 1426، دجنبر2005م). ص18.

وقراءات متعددة، دون الاستناد إلى رؤية تبحث عن حقيقة المعنى المراد والمقصود من النص، بحسب الآليات والوسائل المشروعة والمنسجمة مع طبيعة الخطاب وأسسه الشرعية، سيجعل كل القراءات «في متاهات لانهائية المعنى، وأن القراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها، والشفرات المتداخلة، إذ هي معان لا يربطها مركز واحد، فتتبدد، ويغدو البحث عنها نوعاً من العبث النقدي»[(82)]. ثم لأنه إذا كان «ليس من حق أحد أن يفرض على النص الأدبي قراءة واحدة، زاعماً أنها جمعت كل ما في النص، وكل ما يمكن أن يقال فيه، لأن مثل هذا الاتجاه في النقد الأدبي لا يعني سوى شيء واحد، وهو موت النص»[(83)]، فإن الأمر يختلف كلية عن وضع النص الديني، لخصوصيته وتميزه المنفرد، لتعين معناه وحصر مقصوده في حالات كثيرة، لا يليق معها تلاشي المعنى في فعل القراءة المتعددة.

كما أن الأخطر في هذه القراءات ذات النزعة الأدبية لنصوص مجالها الاختصاصي أن فعلها هو الذي يرسم معالم وحدود المعاني المراد الوصول إليها، وهو الذي يسهم في إنتاجها وفق خصوصيات القارئ، ونطاقه الاجتماعي والبيئي، لأن القراءة بحسب هذه الرؤية، كما يقول البعض: «تفسير أوتأويل للنص، وكل تفسير أو تأويل هو قراءة، وهما إنتاج جديد للمعنى، أو إسهام في إنتاج معنى آخر، والقراءة عملية تلفظ للنص الذي ينطق عبر قارئه، ولذلك هي نتاج لدلالته، وتقديم معرفة جديدة تتلاءم وتصور القارئ فرداً أو جماعة، ولذلك قد يتغير معه النص حسب حالة القارئ النفسية، وحسب الفروق بين الأفراد، والبيئات الثقافية، والحضارات والعصور»[(84)].

---

(82) مرزاق. "القراءة والمرجعية :نظرات في كتابات أدونيس" ، **مجلة إسلامية المعرفة.** مرجع سابق. ص260.

(83) رومية، وهب أحمد. **شعرنا القديم والنقد الحديث**، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996م، ص31.

(84) موسى، خليل. "قراءة في الخطاب الشعري المعاصر" ، **مجلة عالم الفكر**، ع3، المجلد 29 (يناير/ مارس، 2001م)، ص209.

خامسا: ملاحظ عامة واستنتاجات

الذي يمكن تسجيله من خلال هذه الأطروحات الداعية إلى تجديد النظر الأصولي، أنها تجمعها قواسم مشتركة، أختصرها في ملاحظ ثلاثة:

الملحظ الأول: أن أغلبية دعاة التجديد في المنهج الأصولي تجمعهم خلفية علمية مشتركة، وهي مرجعية علم القانون، والدراسة القانونية التي تمنح للمشروع القانوني سلطة أكثر في تغيير الأوضاع، ومركزية أكبر في تفعيل مشاريع النهوض بالحياة العامة.

في حين أن المجتمعات الإنسانية ليس بالضرورة تغير قوانينها، وقواعدها العامة ليكون ذلك بداية السبيل إلى تحقيق نهضتها الشاملة، وقد يحصل هذا إذا ما تأصلت الرغبة الثقافية المجتمعية، وتناسب الوضع التربوي مع إمكانات النهضة، أما في حالة غياب هذه الشروط فإن التاريخ الإنساني يستبعد نجاح الرهان على تجديد القوانين، ومناهجه، على فرض هذه الحيثيات والأوضاع.

كما توجد بعض المجتمعات التي مع تقدم مشاريعها القانونية، وتميزها، ما تزال في حالة غيبوبة حضارية عن العالم والعصر، الأمر الذي يشكك في صواب هذا المدخل المعتبر، كما يوحي بحصول العيب في أمر آخر غير الوضع القانوني، الذي يبدو لدعاة التجديد أنه الأجدى والمثمر، هذا إذا علمنا أيضاً أن عدداً من البلدان الحاصلة على استقلالها من«المحتل»، قانونها ودستورها نسخة مطابقة لأصل قانون الدول المحتلة، ومع ذلك بينها وبينه أمد بعيد من الفعل الحضاري والعلمي.

الملحظ الثاني: انطلاق هذه الدعوات الرامية إلى تجديد الخطاب الأصولي من بواعث مشتركة، وإن اختلفت مداخلها، فهي بواعث ترسو في نهايتها عند إملاءات المرحلة، ومتطلبات الواقع المعيش بكل تحدياته وإكراهاته، الأمر الذي يشكك في نجاعة هذا المسلك التجديدي، وإفضائه إلى إصلاح مجتمعي حقيقي، وليس المقصود بهذا القول عدم التفاعل مع مستجدات الحياة الإنسانية، والتثاقف مع مواصفاتها الحضارية، وإنما المقصود التنبيه على عدم صحة العمل على البحث في التراث العلمي، وتقويم

منهجه المعتمد حتى نجد فيه المسوغات العلمية، والمنهجية في قبول بعض المستجدات المفروضة على الأمة من خارج سياقها التاريخي والثقافي، تحت ضغط الإكراهات العالمية والدولية، لأن ذلك يمنحنا مسبقاً حقيقة التجديد المراد قبل التعرف إلى أسلوب التجديد المبحوث فيه، وليخبرنا بالنتائج المحصلة قبل معرفة مقدمات التجديد المعتمدة.

وهذا لم يكن في اعتقادي شأن مشاريع التجديد الأصولي عبر تاريخ الأمة، فمشروع الشافعي الذي بدأ تقعيدياً، قبل أن يكون تجديدياً، أملته أوضاع علمية، أكثرمنها إكراهات تمس تطور الواقع ومستجداته؛ إذ ظهر محمد بن إدريس في سياق ثراء علمي ومنهجي أصولي، فجاءت مهمة الضبط والتقويم من جانبه، ومشروع أبو حامد الغزالي أيضاً، لم ينشأ بدافع التطور الحضاري، وإنما جاء ترجمة لواقع الدرس الأصولي الذي أثقل كاهله بالتداخل العلمي مع دروس علم الكلام، وعلوم اللغة، وقواعد المنطق، كما أن المشروع الأصولي لأبي إسحاق الشاطبي في صورته التجديدية هو الآخر جاء ليعالج الحالة العلمية التي وصل إليها الخطاب الأصولي، من هيمنة المعرفة الظنية، والواقع الخلافي في الفروع والأصول.

وهذا التوجيه التاريخي للدرس الأصولي في أبعاده العلمية لمسألة تجديد الخطاب لا ينفي أبداً استصحاب البعد السياسي والحضاري، بشكل عام، في عمليات النظر والنقد الأصولي، ولكن حضور تلك الأبعاد، إن ورد، كان بالقصد التبعي لا بالقصد الأول. وبناء عليه يبقى في نظري التعويل على المسلك التجديدي لعلم أصول الفقه، وإعادة النظر في مناهجه بتلك المواصفات، والشروط، وفي تلك الخصوصيات، أمر في غاية النسبية والاحتياط، ولا يمثل المدخل الصواب والصحيح في إحياء وبعث الوضع المتأزم للأمة، وإن كان ذلك جزءاً من أجزاء عدة ينبغي البحث وإعادة النظر فيها قبله. لذلك فإن «علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف نتاج بشري، لا يمكن اختزال الوجود الانساني واختزال العالم ومشكلاته به، كما لا ينبغي أن ننتظر من علم الأصول حلولاً سحرية لمشكلاتنا النظرية والعملية، بل ينبغي أن نفكر دائماً بالعلوم والمعارف الرديفة الأخرى، إلى جانب أصول

الفقه، لحل المشكلات المعرفية، والنظرية، والعملية»[85].

الملحظ الثالث: ويذكِّر بحقيقة علمية تاريخية، تتعلق بمسألة أساسية، مفادها: أن علم أصول الفقه عبر مساره التاريخي ومراحل تطوره، لم يحصل فيه تغيير حقيقي ونوعي على المستوى الموضوعي العلمي، منذ نشأته إلى حدود عهد الإمام الشاطبي، بالرغم من التطور الذي حدث، والمستجدات التي طرأت طوال هذه المدة من الزمن؛ أي حوالي ستة قرون وزيادة، مع العلم أن حال الأمة عرف مداً وجزراً في وضعها الاجتماعي والسياسي والحضاري العام. فالقواعد والأدلة الأصولية، من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستصلاح واستحسان وسد للذرائع.. وغيرها، استمر العمل بها دون تغيير يذكر طوال هذه المدة. ومبحث الاجتهاد حافظ على ضوابطه الكبرى، وحدوده الدنيا من الشروط العلمية.

أما الجانب المقصدي فهو الآخر لم يتأثر بشكل كبير في بعده العلمي، فمسألة المقاصد الشرعية أو الضروريات التي تم التواضع عليها منذ البداية لم تتغير، اللهم إلا في بعدها المنهجي من حيث الدراسة والبيان والكشف مع أبي إسحاق الشاطبي. لكن الإشكال الذي حصل هو أنه لما تعذَّر ولوج التجديد الأصولي عبر هذه الجوانب التي أصبحت شبه ثوابت علمية، تم اللجوء مباشرة إلى النص الشرعي، محور الأصول ومركزها، ومحاولة قراءته قراءة جديدة، وهو ما ظهر مع الاتجاه التأويلي المعاصر، الذي اعتبر مراجعة سلطة النص المدخل الإشكالي في التجديد الأصولي.

سادسا: نظرات ومقترحات

وإذا كان لا بد من إبداء الرأي في مسألة التجديد الأصولي انطلاقاً مما سبق من عرض وتقويم إجمالي لأهم الإنجازات والمشاريع العلمية في هذا المجال، فهذه بعض المقترحات والنظرات العامة، أحسبها مسهمة في بداية

---

(85) مصطفوي، محمد. "علم أصول الفقه-وإشكالياته المنهجية"، **مجلة الحياة الطيبة**، ع14، س4 (شتاء 1425هـ/ 2004م)، ص172.

تجديد النظر الأصولي، وهي مقسمة بحسب الجوانب المكونة للدرس الأصولي السابق ذكرها.

1 - على مستوى المنهج

مما لا شك فيه أن المرحلة الذهبية من مراحل فهم الخطاب الشرعي وتنزيله الواقعي بعد النبي ﷺ هي مرحلة الصحابة رضوان الله، حيث ترجمت النصوص الشرعية فهماً وتطبيقاً وتنزيلاً وتمثلاً، لذلك فإن هذه المرحلة جديرة بالدراسة والتحليل، لأن فيها من الاجتهادات المتقدمة في فقه الخطاب الشرعي ما يعين على استكمال النظر المنهجي والاجتهاد الفقهي.

ولذلك، فإن من المفيد التعرف على طرق اجتهاد الصحابة، ومسالكهم في الاستنباط، لاسيَّما اجتهادات عمر رضي الله عنه، التي وَفَّقَ فيها بين الدلالات اللغوية للنص الشرعي ودلالاته المعنوية والمقصدية.

كما أنه من المهم البحث في القواعد التي اعتمدها الصحابة في تفسير النصوص الشرعية، من قواعد لغوية ومقصدية، وكذا منهج استثمارهم لها، وأسباب إعمالهم وإهمالهم لها.

ثم البحث أيضاً عن القطعي والظني في القواعد الأصولية التي اعتمدها الصحابة، والتعرف على منهج إعمالها وتفعيلها عندهم.

وبالموازاة مع ذلك ينبغي البحث في التراث الفقهي، الذي خلَّفه الأسلاف، وذلك من حيث استجلاء الأسس والقواعد التي اعتمدوها في التخريج والاجتهاد الفقهيين، «فالعلم بالفقه المكتوب اليوم مع العلم بأصول الفقه لا يكفيان لتخريج الفقيه المخرج على قواعد مذهبه، أو الفقيه المجتهد اجتهاداً مقيداً مطلقاً، وذلك لغياب العديد من الحلقات العملية الفقهية التي كانوا لا يسجلونها كتابياً، وأصبح علينا الآن أن نكتشفها»[86].

(86) الزفتاوي، عصام أنس. "نظرات في مشكلات التصنيف في العلوم الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، س26، ع104 (1423هـ/ 2002م)، ص256، وانظر أيضاً: =

كما أنه من الضروري البحث في مسألة حدود التمكُّن الواقعي والوجودي وإمكاناتِهِ من فهومات النص الشرعي، وأثر ذلك في منهج تطبيقها وتنزيلها، وهذه مسألة في غاية الأهمية، وقد يتعذر الوصول إلى نتائج طيبة من ذلك، إذا لم يتم إحياء مادة الأصول ليكون هدفها إجادة الاستنباط من الأدلة الأصولية، ودراسة القواعد المستثمرة في تفسير النصوص، وهذا رهين بوضع منهج موحد لعلم الأصول في الكليات والمعاهد، سواء المختصة بالعلوم الشرعية أو القانونية[87].

2 - على مستوى الاجتهاد

سبقت الإشارة إلى التحولات المستمرة التي حكمت شروط الاجتهاد وضوابطه المفتقر إليها في العمل الاجتهادي، واليوم يحتاج الفكر الأصولي، أكثر من أي وقت مضى، إلى تحديد شروط منسجمة مع الخصائص العلمية، والميزات المنهجية التي ينفرد بها الواقع الراهن، حتى تكون الاجتهادات الفقهية محققة لمقاصدها الشرعية، ولاسيَّما «بعد الثورة التكنولوجية التي يشهدها العالم، وكان من جرائها أن طرحت قضايا جديدة كل الجدة، مثل: أطفال الأنابيب، وشتل الجنين، وزرع الأعضاء، ونقل الدم، وما جدَّ في العلاقات الدولية والأنظمة المالية والاقتصادية من أشياء لم يعرفها السابقون»[88].

ولا بد، إذن، من ضرورة الاعتبار للوضع العلمي المعاصر، الذي يقوم على العمل «المؤسسي»، لعدم قدرة النشاط الفردي على إتمام مهامه المنوطة به، والاجتهاد أولى بذلك الاجتماع في الأفكار والآراء في صيغة مؤسسة

= - المحمدي، على محمد يوسف. "إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي"، **مجلة كلية الشريعة**. جامعة القرويين. ع22 (1418هـ / 1990م)، ص282 - 283.

(87) إمام، محمد كمال الدين. "نحو تطوير تدريس علمَيْ أصول الفقه والفقه". **المسلم المعاصر**، س28، ع112 (1425هـ/ 2004م)، ص10.

(88) القرضاوي، يوسف. **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1412هـ/ 1992م، ص81.

علمية تضم مختلف التخصصات العلمية المعاصرة، تهتم بالتخريجات الاجتهادية، وذلك لتشعب الاختصاصات العلمية من جهة، ولما يترتب عن كل اجتهاد فقهي من آثار في حياة الفرد والمجتمع ككل «ذلك أن المجتهد المطلق لم يعد موجوداً، كما أنه لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي، أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره»[89].

وقد أصبح هذا التوجه ضرورة ملحة، مع ما يواجه ذلك من إشكالات عميقة تتمثل في التناسل العلمي المتواصل لبعض التخصصات الدقيقة، وقصور العقل الاجتهادي عن استيعاب هذه المعارف المتعددة والمتنوعة، كما أن هذه الضرورة لا تتعلق بكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليس لها أحكام فحسب، وإنما لوجود الظواهر المعقدة، والأوضاع العامة، التي هي فوق جزئيات تلك المشاكل والوقائع[90]، الأمر الذي يدعو إلى التفكير في صيغة مستقبلية أخرى مناسبة لمؤسسة الاجتهاد «على أن تجزؤ الاجتهاد في العصر الحاضر ينبغي أن يقصد به ما يعرف بالتخصص، فالمجتهد مع توفره على شروط الاجتهاد يكون متخصصاً في جانب فقهي، ولذلك يمكن أن يقسم المجتهدون إلى مجموعات متخصصة، كل واحدة منها تنظر في باب من أبواب الفقه أو من القضايا المعاصرة المطروحة»[91].

كما أنه من اللازم تكوين مؤسسات علمية لتخريج علماء مجتهدين يتلقون علوماً أودروساً مكثفة ومعمقة وفق برنامج منسجم مع الشروط المطلوب

---

(89) عطية، جمال الدين. "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**. خاص بفلسفة الفقه، ع13 (1421هـ/ 2000م)، ص181.

(90) احميدان، زياد محمد. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص406.

(91) الروكي، محمد. "الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور-وأي جديد". **ندوة من تنسيق الرباط المغرب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1996م، ص99. انظر أيضاً:
المرجع السابق، ص34.

توفرها في المجتهد، وقد اقترح الدكتور جمال الدين عطية فكرة «المجتهد المتخصص» الذي «لابد لوجوده وقيامه بمهمته، من إعداده إعداداً تخصصياً، لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه إليه سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس أو غير ذلك من المجالات»[92]، وهي فكرة اعتبرها عطية حلاً مؤقتاً؛ لكونها تكرس عملية الازدواج الثقافي.

لا بد من تحرير الاجتهاد الفقهي من النزعة المذهبية والإقليمية، وإعطائه بعداً عالمياً إنسانياً يهدف إلى استيعاب الوجود الانساني برمته. وتذوب فيه كل الحواجز المذهبية والطائفية، والبحث الأصولي كفيل بتقليص الهوة بين الاتجاهات الفقهية «وهومن أفضل الميادين التي يمكن من خلالها أن تتوحد نظراتهم، وتستقطب إلى حد كبير لخدمة العباد والبلاد... ومن جهة أخرى تشيد الحجر الأساس للتقريب بين فقه المذاهب الاسلامية»[93].

لأجل ذلك، لا بد من إيلاء العناية للاجتهاد في بعده التطبيقي التنزيلي، والعناية بالاجتهاد الفهمي للنصوص الشرعية.

3 - على مستوى المقاصد

- يقتضي إنهاء النظر في مسألة إثبات الكليات الضرورية وحصرها، كما تم ذلك مع علماء الأصول، البحث في الخصائص العلمية والمنهجية لهذه المقاصد الكلية، وأسباب اعتبارها والمسالك العلمية المعتمدة في إثباتها، حتى يمكن إدراك الطرق الكفيلة بالإضافة، أو الزيادة فيها إن توجه ذلك.

- أما المقاصد التي أملتها الظروف الواقعية والإنسانية المعاصرة فينبغي

---

(92) عطية، "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ص181.

(93) سعيد، ماجد. "حجية المفاهيم عند المذاهب الإسلامية"، دراسة مقارنة، **مجلة رسالة التقريب**، ع19/ 20، الدورة الخامسة، محرم، السنة الثانية (1419هـ/ 1998م)، ص186.

الاجتهاد في البحث عن المداخل الشرعية، ليمكن استيعابها ضمن الكليات الكبرى المعروفة، فهي كليات لهذا الشأن وضروريات لهذا الغرض، عوض البحث لها عن مسوغات استدلالية بطرق إما عقلية، أو ضرورات ذرائعية، لتكون مقاصد كلية، وهي عن ذلك بعيدة الاعتبار.

- كما أن البحث الأصولي ينبغي أن ينهي النقاش والجدل في مسألة تعليل الأحكام بالمصالح والحِكَم، والدخول في مراحل التطبيق العملي لنظرية التعليل، وتفعيل هذه المصالح والحِكَم في استنباط الأحكام المنسجمة مع الواقع المعاصر، مع ضرورة «الاستفادة مما يكتبه الأخصائيون في هذا العصر مما يفيدنا في بيان حكمة الشرع، واشتماله على أعلى المصالح للبشر، مثل ما يكتبه الأطباء في بيان مضار الخمر وأكل لحم الخنزير، والأمراض الخطيرة التي تنشأ من اقتراف الزنى، والشذوذ الجنسي، ونحو ذلك»[94].
- وبخصوص مسألة فصل الجانب المقصدي عن علم أصول الفقه، فإني أميل إلى رأي العلامة علال الفاسي القاضي بتعذر ذلك، لأن التفريق بينهما سيزيد من أزمة الفكر الأصولي، ثم لأن «المقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً، أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد»[95] كما أن «تجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها، فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى المقاصد وتهدف إليها، وما تغيُّر الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في

---

(94) القرضاوي، يوسف. **تيسير الفقه للمسلم المعاصر**، القاهرة: مطبعة المدني والمؤسسة السعودية بمصر، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص18.

(95) الفاسي. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص41.

نطاق المقاصد الشرعية»[96]. لذلك فلا حاجة إلى استقلال أحدهما عن الآخر، ما دام الفكر المقصدي قد تخلق في رحم علم الأصول، ولا يمكن له أن يستقيم إلا داخله وبالموازاةِ معه.

- من القواعد المقصدية الكبرى التي لم تحظ بالعناية والاهتمام الفائقين قاعدة اعتبار النظر في المآل، وهي القاعدة التي نبه عليها شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، وَبيَّنَ قيمتها في الاجتهاد الفقهي. والفكرُ الأصوليُ مطالبٌ اليوم أكثر من أي وقت مضى بضرورة استحضار البعد المآلي في البحث الفقهي، لاسيَّما في عصر يعرف تطورات سريعة، وتوالي أحداث متتالية.

4 - على مستوى النص

سبق أن ذكرنا أنّ جوهر الإشكال الأصولي في مسألة التجديد الأصولي يتلخص في تعارض الخطاب الشرعي ومتطلبات الواقع الإنساني المتجدد، بما يحمله من حاجات ومصالح، وهو إشكال مداخل النظر فيه لا تعدو ثلاثة:

الأول: تقديم نصوص الخطاب الشرعي بصورة متعينة، وهذا سَيُفوِّت عدداً من المصالح والحاجات الإنسانية.

الثاني: تقديم المصالح على النصوص وتأويلها، حتى تستجيب لتلك المصالح، وهذا فيه تعسف وإلغاء لمحمولات الخطاب لا يليق بقدسية الخطاب الشرعي.

الثالث: الجمع بين المتعارضين بوجوه من الجمع التي تحفظ قيمة الخطاب الشرعي، وتراعي مصالح الإنسان، وهو الأسلم والموافق لخصوصيات النظر الشرعي.

وبناء على هذا المعطى القائم على التعارض، ليس باستطاعة العقل

---

(96) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص132 - 133.

الأصولي أن يأتي أبلغ وأجرأ مما أتى به أبو الربيع الطوفي في القرن الثامن، حينما قدَّم المصالح على النص والإجماع، وإن تغيرت الأسماء والمسميات والمصطلحات، من تأويل وتفسير وقراءة وفهم علمي للنصوص.

فمسألة القراءات التأويلية ليست جديدة بهذا المعنى، وإن تعددت صيغها وأساليبها، لذلك فإن حل الإشكال وخلاصه، في اعتقادي، يمر عبر الجواب عن بعض الأسئلة الملحة على الفكر الأصولي، وهي باختصار شديد:

الأول: هل يمكن تكييف النص مع الواقع المصلحي؟ والمقصود بالتكييف هنا الفهم بحسب حاجات الإنسانية الملحة، ووفق الضوابط الشرعية.

الثاني: هل يمكن تجاوز النص إلى الواقع المصلحي؟

الثالث: كيف يمكن تجاوز النص إلى الواقع المصلحي؟

الرابع: متى يتم ذلك؟ وما حدوده وضوابطه؟

ببحث الفكر الأصولي في هذه الإشكالات العلمية العميقة، والتماس أجوبة عنها، يمكن تجاوز عدد من الأسئلة المحرجة والمقلقة التي يفرضها النظر التأويلي وقراءاته التفسيرية المتعددة والمتغيرة.

هذه بعض النظرات والمقترحات العامة، أحسبها مسهمة في تطوير النظر الأصولي، لبلوغ الغاية العلمية المنشودة، وأملي أن تنضجها المناقشة العلمية الفاعلة والحوار المعرفي الجاد بين المهتمين بالبحث الأصولي.

نتائج الباب الثاني

بعد الفراغ من إنهاء بحث فصول ومباحث الباب الثاني: تقويم النقد الأصولي عند الشاطبي، يمكن إجمال أهم النتائج العلمية في النقاط الآتية:

الأولى: أن الخطاب النقدي عند الإمام الشاطبي في درسه الأصولي تحكمه مجموعة كليات عامة، ونواظم معرفية، تشكل غايات كبرى من مراجعاته العلمية، وتحقيقاته النقدية، وهذه الكليات هي: كلية القطع في أصول الأدلة، وكلية التطبيق للقواعد والمبادئ والأصول، وكلية الاستقراء في الاستدلال والتحقيق والتقعيد، وكلية الكلية في البحث العلمي والنظر الأصولي، ثم كلية المقصد في البحث عن دلالات الخطاب الشرعي، وأخيراً كلية الوفاق في النظر إلى مآخذ الشريعة.

الثانية: أن الإمام الشاطبي لم يخرج في دراساته الأصولية عن أساسيات النظر الأصولي عند مؤسس علم الأصول، الإمام الشافعي، فهو تجمعه معه ثوابت أعاد لها الاعتبار أبو إسحاق، وهذه الثوابت هي: ثابت البعد العملي لقواعد علم الأصول، وثابت البعد التصحيحي والتقويمي للآراء والمواقف الأصولية، ثم ثابت البحث المنهجي القائم على استقراء النصوص الشرعية المحصل للقطع، وثابت الفقه المقصدي في فهم معاني ودلالات النصوص، ثم ثابت القصد التوفيقي بين الآراء والمذاهب الفقهية والأصولية للحفاظ على أصول الشريعة.

الثالثة: إذا كانَ الإمام الشاطبيُّ قدْ حافظَ على بعض الثوابت العلمية في الدراسة الأصولية فإن ذلك لم يمنع من وجود متغيرات على مستوى الخطاب الأصولي، تحكَّمت فيه وفق تغير مكونات هذا الخطاب، ويظهر ذلك في:

- متغير المدخل الإشكالي؛ أي أن حقيقة الإشكال المعروض بالاعتبار السببي للاختيار النقدي لم تعد كما كانت تقعيدية، وإنما أصبحت تدور على مسألتي القطعية والعملية في القواعد الأصولية.
- ومتغير المدخل الاستدلالي؛ أي أن مسالك النقد الأصولي التي

اعتمدها الإمامان تغير فيها المجال الاستقرائي، فبعد أن كانت النصوص عند الشافعي أضحت النصوص والفروع الفقهية عند الإمام الشاطبي.

- ومتغير المدخل الخطابي: ويعني أن محمول الخطاب النقدي قد تغير من حيث مستواه، لأن الخطاب النقدي عند الشاطبي قد تجاوز البعد التعليمي والتلقيني للدرس الأصولي إلى مستوى التحقيق والاستدلال على القواعد الأصولية والتحقيق فيها.

الرابعة: وتتمثل في ضرورة مراجعة مبادئ الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، وذلك بناء على عدم الخلط: بين مسألة تجديد علم الأصول باعتباره منتجاً إنسانياً فيه من النسبي أكثر من المطلق، وتجديد الأصول التي فيها من المطلق أكثر من غيره. وبين مسألة القطعيات في الأصول التي هي غير قابلة للنظر، والظنيات المعتبرة في عداد القضايا الاجتهادية.

ثم بين الاعتبار للثوابت الأصولية، لاسيَّما مدرك النص الشرعي والمتغيرات الاجتهادية الخاضعة للتبدل، كمدرك المجتهد وشروطه وضوابطه، ثم المصالح الإنسانية المتجددة وفق متطلبات الواقع المعيش.

الخامسة: أن علماء الأصول درسوا بالبحث والتحقيق في وضع المجتهد في الفقه، وشروطه، وما يتعلق به من أحكام، إلا أنهم لم يتعرضوا لقضايا المجدِّد الأصولي، وشروطه ومتعلقاته؛ وخلاصة الإشكال الوارد هو من يتولى مهمة التجديد الأصولي اليوم؟

السادسة: وتنزع إلى التشكيك في صحة المدخل التجديديّ الأصولي في تحقيق النهضة الشاملة للأمة، وقد تبين أنه ليس بالضرورة البدء من هذا المدخل، لأن لأزمة الشاملة تقتضي نهضة على جميع الأصعدة، ثم لأن المبادئ القانونية أو الأصولية لا تصنع تقدم المجتمعات، وإنما المجتمعات الراقية هي التي تختار قوانينها وتضعها.

السابعة: وتتمثل في تعدد المداخل العلمية المسلوكة في تجديد الخطاب الأصولي وذلك بحسب المكونات الكبرى لهذا الخطاب، من المدخل

الاجتهادي، إلى المدخل المنهجي، إلى المدخل المقاصدي، حتى المدخل التأويلي.

الثامنة: وتشير إلى استئثار البعد العلمي المقصدي بالدراسات العلمية الرامية إلى تجديد الخطاب الأصولي المعاصر، متوسمة فيه خلاص المسألة، على الرغم من توزع الأنظار في هذا المسلك عبر مشاريع علمية جديرة بالتأمل والدراسة، كمشروع ما يمكن نعته بأنسنة المقاصد، وكذا تفعيل المقاصد، وكذلك تخليق المقاصد.

التاسعة: وتؤكد ضرورة الانتباه إلى بروز المدخل التأويلي ضمن المشاريع الفكرية الداعية إلى تجديد الخطاب الأصولي بناء على إعادة النظر في التفسيرات اللفظية والتاريخية للنصوص الشرعية.

العاشرة: أن الخطاب الأصولي المعاصر مطالب بضرورة الإفادة من الخطاب العلمي والنقدي للإمام الشاطبي، للبحث عن السبل الكفيلة بتوجيه النظر الأصولي، والارتقاء به إلى مستوى تحديات العالم والعصر، بناء على فقه الأصول الثابتة والمبادئ المتغيرة في فلسفة هذا الخطاب.

الخاتمـــة

الحمد لله العليم الحليم، الجواد المنعم الكريم، الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

حسبي في نهاية هذا الكتاب أن أكون قد نجحت في دراسة هذا الموضوع. الذي حاولت فيه بيان منهج النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي في ظواهره التنزيلية، وذلك بناء على أمثلة تطبيقية لمجالات النقد الأصولي عنده.

وقد تبين أن أبا إسحاق استثمر في نقده الأصولي نوعين من المسالك؛ الأول: ما سميته بمسلك النقد النزاعي، بخطواته الثلاث: تأصيل محل النزاع، وتعليل النزاع، ثم تحرير محل النزاع. والثاني: مسلك النقد الاستقرائي بخطواته الخمس. وهذان المسلكان كانا محور اشتغاله في التحقيق والنظر إن على مستوى أصول الأدلة أو المقاصد الشرعية، أوعلى نطاق القواعد الكلية، أو على صعيد المصطلحات الأصولية.

أما في محور التقويم، فقد وقفت عند أهم الكليات المقاصدية الكبرى للنقد الأصولي عند أبي إسحاق الشاطبي مع إجراء مقاربة علمية ومنهجية بينه وبين ابن ادريس الشافعي، من حيث حضور الثوابت وغياب المتغيرات المنهجية لديهما. كما أفردت محور الخطاب الأصولي المعاصر القائم على النظر في التجديد الأصولي مخصصاً لذلك فصلين: فصل خاص بالخطاب النقدي المعاصر في المدخل الإشكالي، وفصل ثان خاص بالخطاب النقدي المعاصر في المدخل التجديدي

وفي الأخير قمت برصد التحولات المنهجية التي طبعت الدرس الأصولي

المعاصر وأثرها على الخطاب النقدي، مع التركيز على بعض المشاريع العلمية المرتبطة بهذا المجال، مع بيان خصائصها المنهجية ومميزاتها العلمية. وفي نهاية كل باب من هذين البابين جعلت له خلاصة تُذكِّر بأهم النتائج العلمية التي تم التوصل إليها. كانت هذه أهم الجوانب الأساسية المتناولة في هذا العمل. وسأختم هذا الكتاب بثلاثة ملاحظ ختامية، ثم أنهيه بمجموعة مقترحات لمواضيع تفتقت عناوينها انطلاقا من آفاق هذا البحث.

أولاً: الملاحظ الختامية

الملحظ الأول:

لقد بقي الإمام الشاطبي وفياً للمشروع الأصولي الذي دشنه الإمام الشافعي؛ إذلم يخرج في كليته عما رسمه من مقاصد وغايات علمية، وعما استثمره من مناهج في النظر.

إن ابن إدريس وضع تأسيساً علمياً للقواعد الأصولية التي ينبغي مراعاتها في الاجتهاد، واعتبارها في النظر، إلا أن الخلاف المذهبي الذي تزامن مع ذلك وَرَّثَ تناسلاً خلافياً على جميع المستويات، نأى بعلم أصول الفقه عن أداء مهامه الكبرى المتمثلة في العناصر الآتية:

- منح الفكر الأصولي بعداً تطبيقياً تنزيلياً يسهم في تطوير الفقه.
- العمل على تقويم الوضع الاجتهادي والنظر الفقهي وفق قواعد علمية قطعية.
- إعطاء البعد المقصدي حقه في التخريجات الفقهية.
- تدليل الفوارق العلمية والاختلافات بين العلماء حتى ينضبط الاجتهاد لقواعد صحيحة ومسالك منهجية قويمة.

وهذه الأسس العلمية الكبرى لا يلمس الدارس غيابها في المشروع الأصولي الذي بناه أبو إسحاق، ولم يخرج عن سياقها العام. لذلك يمكن القول: إن الخطاب الأصولي عند أبي إسحاق حاول أن يعيد الاعتبار لتلك

الأسس العامة، وهو ما جعل مشروعه متفرداً عن باقي الإنتاجات بموضوعاته ومباحثه، ومتميزاً منها بمراجعاته النقدية ذات البعد التصحيحي والتقويمي للمعرفة الأصولية.

الملحظ الثاني:

إن بدايات خروج علم أصول الفقه عن سياقه التاريخي المفروض، ونسقه العلمي المقصود اللذين رسمهما مؤسسوه، يمكن تسجيلها حين عدّ علم أصول الفقه مقصوداً ومعرفة غائية تنتهي أبعادها العلمية عند الحدود المعرفية والنظرية؛ أي لما أصبح علماً مقصوداً لذاته لا لغيره حسب التعبير الخلدوني.

إن هذا النظر الإبستمولوجي للفكر الأصولي يجد مسوِّغه عند فقه الدواعي والأسباب الحقيقية التي أدت بالإمام الشافعي إلى تدوين رسالته في علم أصول الفقه، والتي لا تخرج عن سياق النقد والتصحيح والتوجيه للاجتهاد الفقهي وللمعرفة الشرعية دون غيرهما. لذلك؛ فإنه من الخطأ البحث في تجديد علم أصول الفقه دون استصحاب هذه الأسباب التاريخية والدواعي العلمية في نشوء هذا العلم، وتكونه وتطوره، كما أن أي مراجعة نقدية للخطاب الأصولي تبغي إعادة النظر في مباحث أصول الفقه، من حيث هي أصول وأدلة، لا من حيث مسالك إعمالها وطرق تفعيلها، تُعَدُّ محاولة خارجة عن السياق التاريخي والعلمي لفن الأصول.

الملحظ الثالث:

لقد أولى علماء أصول الفقه عناية فائقة لمسألة الاجتهاد في بابه الفقهي من حيث شروطه وآلياته وضوابطه وأنواعه، حتى صنفت في ذلك تصانيف مفردة، وأبواب مخصوصة ضمن كتب الأصول، إلا أن التجديد في جانبه الأصولي لم يعرف مثل تلك العناية ونظير ذلك الاهتمام.

وإن تعالت أصوات متعددة تبحث في التجديد الأصولي، غير أن ذلك لم يكن كافياً بالشكل الذي يؤسِّس لنظرية جديدة متينة في التجديد الأصولي.

فمن المجدد الأصولي؟ وما شروطه؟ وما حدود التجديد الأصولي وضوابطه؟ ... هذه الأسئلة الإشكالية وغيرها كثير تنتظر مجيبا باحثا في الدرس الأصولي، ومستوعبا له عبر التاريخ.

وفي اعتقادي أن السر وراء اختفاء هذه الأسئلة عن الأدبيات الأصولية المتقدمة مرده إلى أمرين اثنين:

أولهما: ذلك الاعتبار الآلي المنهجي لعلم أصول الفقه؛ أي أن العلماء الأولون لم يعتبروه علماً غائياً مقصدياً لذاته، وإنما ظهر لخدمة الاجتهاد الفقهي. وتخصيصه بكل تلك العناية الفائقة المستقلة خروج عن السياق التاريخي والنسق الموضوعي لنشأة علم أصول الفقه.

ثانيهما: أن علماء الفقه اعتبروا التمكُّن من علم أصول الفقه شرطاً من شروط الاجتهاد الفقهي، فلا يستقيم الانتقال من الاعتبار الفرعي لعلم الأصول شرطاً في الاجتهاد الفقهي إلى الاعتبار الأصلي المقصدي الموضوعي.

لكن هل هذا الاختفاء، وذلك الغياب في الوقت المعاصر لهما ما يسوغهما؟ ذلك هو السؤال الذي يبحث عن تحقيق لايسعه الحيز المخصص لهذا الموضوع.

ثانياً: آفاق البحث

سيراً على نهج الكتاب الأول من هذا المشروع، أحب في نهاية هذا البحث التأشير على مجموعة مقترحات مواضيع متفرعة عن بحث هذا الموضوع، أحسبها جديرة بالدراسة، أعرضها على القارئ الكريم.

- **علم أصول الفقه، دراسة في السياق التاريخي**، تحاول هذه الدراسة رصد التحول التاريخي الذي لحق علم أصول الفقه من علم من علوم الآلة إلى علم مقصود فقد بوصلته الحقيقية.

التجديد الأصولي، دراسة في الشروط العلمية، والضوابط الحاكمة، والإمكانات المتاحة في عملية التجديد العلمي لفن أصول الفقه.

الاتجاه المنهجي في التجديد الأصولي، دراسة نقدية لأهم الأطروحات العلمية في هذا المجال، مع تقويمها بإبراز ما لها وما عليها.

الاتجاه المقصدي في التجديد الأصولي، دراسة نقدية علمية لأهم المشاريع العلمية المعتنية بجانب الفكر المقاصدي، وأثرها التجديدي في علم أصول الفقه.

الاتجاه التأويلي في الفكر الأصولي، دراسة في الأساس والمنهج، منطلقاته وغاياته.

المدخل المقاصدي لتحقيق النهضة، الشروط والإمكانات، دراسة في حدود إمكانات تحقيق نهضة الأمة بناء على الدرس المقاصدي وشروطه.

التقصيد الضروري، دراسة الضوابط العلمية والمنهجية، بحث علمي يبحث في التأسيس المنهجي الذي اعتمده العلماء في إثبات المقاصد الضرورية، قطعاً لدابر الاختلاف والتيه المنهجي في إضافة الضروريات وإلغاء بعضها.

وبتمام هذا البحث، ولكل شيء في دنيا المرء إذا ما تم نقصان، أرجو العلي القدير أن أكون قد وفقت في دراسة هذا الموضوع، ونجحت في محاولة الكشف عن منهج الإمام الشاطبي في النقد الأصولي، لأني مع ما بذلته من جهد، واستفرغته من وسع، فإن ذلك لا يرقى إلى مستوى أفكاره وتحقيقاته.

كما أني أتوجس خيفة بهذا العمل المتواضع أن أكون قد قصَّرت في حق شخصيته العظيمة، وتهاونت في واجبي نحو معرفته العلمية المتميزة بدقتها وقوتها، إما بالتقصير في بحث تلك الجوانب، أو بإغفال مباحث أخرى لها أهميتها القصوى تستحق الدراسة والتحليل.

ولا يسعني في الأخير إلا أن أنهيَ هذا المشروع بما ختم به أبو إسحاق خطبة كتابه الموافقات، فأقول: «وعند ذلك، فحق للناظر المتأمل إذا وجد فيه

نقصاً أن يُكمِّلَهُ، وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام؛ حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره... وإنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[1].

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾

المغرب، 7-12-2009

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص26 .

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم . **فقه التصوف**، تحقيق: زهير شفيق الكبي، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1993م.

________. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط: مكتبة المعارف، (د. ت.).

________. **مقدمة في أصول التفسير**، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1420هـ/ 2000م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

________. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م.

________. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، (د. ت.).

- ابن سينا، الحسين بن علي . **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الطوسي**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1980م.

________. **الشفاء**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1988م.

________. **النجاة والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية**، تحقيق: ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1405هـ/ 1986م

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ط1984م.

________. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (د. ت.).

- ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق: عبد الله إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العالي إبراهيم، الدوحة: وزارة الأوقاف، ط1، 1407هـ/ 1987م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، الرياض: مكتبة الرشد، ط4، 1416هـ/ 1995م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1418هـ/ 1997م.

ـــــــــ. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/ 1993م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1335هـ/ 1955م.
- أبو ريان، محمد علي. ومحمد، علي عبد المعطي. **أسس المنطق الصوري ومشكلاته**، بيروت: دار النهضة العربية، 1976م.
- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- أبو زيد، بكر بن عبد الله. **أحكام الجناية على النفس وما دونها عند ابن قيم الجوزية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ/ 1996م.
- أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

ـــــــــ. **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 2000م.

- أبو سلمان، عبد الوهاب إبراهيم. **الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية**، القاهرة: دار الشروق، ط 2، 1404هـ/ 1984م.

ـــــــــ. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي**، بيروت: دار ابن حزم والمكتبة المكية، ط1، 1420هـ/ 1999م.

- أبو مؤنس، رائد نصري جميل. **منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1428هـ / 2007م.

- احميدان، زياد محمد. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1425هـ/ 2004م.
- الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر. **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/ 1988م.
- إسماعيل، شعبان محمد. **دراسات حول الإجماع والقياس**، القاهرة: دار النهضة العربية، (د. ت.).
- الأصبحي، مالك بن أنس. **المدونة الكبرى**، برواية: سحنون عن عبد الرحمن عن القاسم، بيروت: دار صادر، ط1، (د. ت.).

ـــــــــــ. **الموطأ**، برواية: محمد بن الحسن الشيباني، تعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- الأعسم، الأمير. **المصطلح الفلسفي عند العرب**، بغداد: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1997م.
- آل بشير، محمد طاهر. **نقد المنهج التجريبي**، بيروت: دار مكتبة الهلال، ط2، 1987م.
- آل تيمية، عبدالسلام. عبد الحليم. أحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، 1964م.
- إلهي، محمد منظور. **القياس في العبادات، حكمه وأثره** .الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1424هـ/ 2004م).
- إمام، محمد كمال الدين. "نحو تطوير تدريس علمَيْ أصول الفقه والفقه"، **المسلم المعاصر**، س28، ع112 (1425هـ/ 2004م).
- الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1406هـ.
- أمزيان، محمد محمد. **في الفقه السياسي مقاربة تاريخية**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1421هـ/ 2001م.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. **البحر المحيط**، مصر: مطبعة السعادة، (د. ت.).
- الأندلسي، محمد بن محمد بن عاصم. **مرتقى الوصول إلى علم الأصول**، المدينة المنورة: دار البخاري، 1415هـ/ 1994م.
- الأنصاري، زكريا محمد. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411هـ/ 1991م.

- البابرتي، محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر بن الحاجب**، تحقيق: ترحيب بن ربيعات الدوسري، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد. بيروت: مؤسسة الزعبي، ط1، 1392هـ/ 1973م.
______. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/ 1995م.
______. **الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية**، الرياض: مكتبة الرشد، ط4، 1422هـ/ 2001م.
______. **قاعدة المشقة تجلب التيسير، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية**، الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1426هـ/ 2005م.
- البحراني، أحمد. **التأويل منهج الاستنباط في الإسلام**، (د. م.): المؤلف، (د. ت.).
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/ 1974م.
- بدران، بدران أبو العينين. **أصول الفقه الإسلامي**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984م.
- بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو**. بيروت، لبنان: دار القلم، 1980م.
______. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977م.
- برهاني، محمد هشام. **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مطبعة الريحاني، ط1، 1985م.
- البستاني، بطرس . **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان، 1979م.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب. **المعتمد في أصول الفقه**، ضبط: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/ 1983م.
- البعزاتي، بناصر. "في الاستقراء"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، الرباط. ع 19 (1415/ 1994).
- البعلي، علي بن عباس الحنبلي. **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة النشر المحمدية، 1370هـ/ 1956م.

- البغدادي، صفي الدين عبد المومن بن عبد الحق الحنبلي. **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، مختصر تحقيق الأمل على علمي الأصول والجدل، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م.
- البنا، جمال. "نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة"، **حوار مع مجلة رؤى**، بباريس، عن مركز الدراسات الحضارية، ع23/ 24 (س2004).
- بنعمر، محمد. **الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء الأصول**، وجدة: دار النشر الجسور، ط1، 2001.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1393هـ/ 1973م.
- بوطيب، عبد العالي. "إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي"، **مجلة عالم الفكر**. المجلد 27، ع1 (يوليوز- شتنبر، 1998م).
- البوعزاتي، عبد الناصر. **الاستدلال والبناء، بحث في الخصائص العقلية العلمية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1418هـ/ 1997م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- بيهي، سعيد. "الأسس التصورية للمنهج الأصولي في فهم النص الديني"، **مجلة التذكرة**، شهرية المجلس العلمي المحلي بجهة الدار البيضاء الكبرى، المجلد الأول. ع3، 4 (ذو القعدة 1426، دجنبر2005).
- بيهي، سعيد. **إقامة البراهين والأدلة على انحصار القواعد والأدلة**، الدار البيضاء: مكتبة الهداية، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- الترابي، حسن. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، الخرطوم: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1400هـ/ 1980م
- التركي، عبد المجيد. "موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو". **أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1986م.
- ــــــــ. **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، ترجمة وتحقيق: عبد الصبور شاهين، راجعه: محمد عبد الحليم محمود. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1414هـ/ 1994م.
- الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم. **إثبات العلل**، تحقيق: خالد زهري، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1998م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1937م.

- التفتازاني، مسعود بن عمر. **التلويح على التوضيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الملكي. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م.
- التونجي، عبد السلام. **مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية**، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، ط1، 1993م.
- الجابري، محمد عابد. "قيم ثقافة السلام في الديانات السماوية"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، دار النشر المغربية، ع8 (س1/ 1998).
ـــــــــ. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م.
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، (د. ت.).
- جناتي، محمد ابراهيم. "المنهج التقليدي في أصول الفقه"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، محور العدد: فلسفة الفقه (2)، ع13 (1421هـ-2000م).
- الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **زاد المسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1404هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1376هـ/ 1956م.
- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: وزارة الأوقاف، ط1، 1399هـ.
ـــــــــ. **الورقات في أصول الفقه**، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م.
- الحاج، عبد الرحمن. "ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة"، **مجلة التسامح**، ع1، س1 (شتاء 1423/ 2003).
- حرز الله، عبد القادر. **التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات الشرعية وأثره الفقهي**، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- حسان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة المتنبي، 1981م.

- حسن، جمال الدين بوقلي. **قضايا فلسفية**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4، 1986م.
- الحسن، خليفة بابكر. **دراسات في أصول الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1422هـ.
- حلمي، مصطفى . **مناهج البحث في العلوم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1404هـ/ 1984م.
- حمادي، إدريس. "المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية، المقاصد والوسائل"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، دار النشر المغربية، ع5 (س1/ 1998).
ـــــــــــ. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م.
ـــــــــــ. **العام وتخصيصه في الاصطلاح الأصولي، نظرية وتطبيقًا**. فاس: مطبعة السلام، 1988م.
- حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ع65، س 18، 1419هـ.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.).
- خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم، ط 12، 1397هـ/ 1978م.
- الخليفي، عبد الحكيم بن يوسف. "التحسين والتقبيح العقليان عند حنفية بخارى، من علم الكلام إلى فلسفة التشريع"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت. ع48، س17 (ذو الحجة 1422/ مارس2002).
- الخمليشي، أحمد . **وجهة نظر. لماذا لا نربط بين التنظير والممارسة؟** الدار البيضاء: منشورات الزمن، ط. 1، 2004م.
ـــــــــــ. **وجهة نظر**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1984م.
ـــــــــــ. **وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه**، الرباط: نشر المعرفة، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**، القاهرة: المطبعة المنيرية، 1342هـ.

- الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار قتيبة، ط1، 1408هـ/ 1988م.
- الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/ 1997م.
- دسوقي، محمد. "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س1، ع3 (1416/ 1996).
- الدهلوي، أحمد شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمد شريف سكر، بيروت: دار إحياء العلوم، ط2، 1413هـ/ 1992م.
- دي بور، ت، ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ط4، 1377هـ/ 1957م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/ 1992م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م.
- الرباعي، عبد القادر. "التأويل دراسة في آفاق المصطلح"، **مجلة عالم الفكر**، ع2، م31 (أكتوبر- دجنبر 2002).
- الرفاعي، عبد الجبار. **مقاصد الشريعة، آفاق التجديد.** دمشق: دار الفكر المعاصر وبيروت: دار الفكر، ط1، 1422هـ/ 2002م.
- الرفعي، عبد السلام. **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط1، 2004.
- رمضان، يحيى. **القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء**، بيروت: عالم الكتب الحديث وجدارا للكتاب العالمي، ط1، 2007م.
- الروكي، محمد . **نظرية التقعيد الفقهي، وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1414هـ/ 1994م.

ـــــــــــ. "الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد" . **ندوة من تنسيق الرباط المغرب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1996م.
- رومية، وهب أحمد. **شعرنا القديم والنقد الحديث**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع207، شوال 1416هـ/ مارس 1996م.

- الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، الدار البيضاء: منشورات الزمن، رقم 9، 1999م.
ـــــــــ. **الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات جريدة الزمن، 1999م.
ـــــــــ. **نظرية التقريب والتغليب**، مكناس: مطبعة مصعب، 1994م.
ـــــــــ. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار البيضاء: دار الأمان، ط1، 1411هـ/ 1991م.
- الزايدي، عبد الرحمن. **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي**، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار صادر، 1386هـ/ 1996م.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار القلم، ط1، 1408هـ/ 1988م.
ـــــــــ. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار الفكر، ط9، 1967/ 1968م.
- الزفتاوي، عصام أنس. "نظرات في مشكلات التصنيف في العلوم الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، س26، ع104 (1423هـ/ 2002م).
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دلهي: الدار العلمية للطباعة والنشر، (د.ت.).
- الزين، محمد شوقي. "مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا) ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي"، **مجلة التسامح**، ع7، س2 (صيف 1425/ 2004).
- سانو، قطب مصطفى. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- السبتي، القاضي عياض بن موسى . **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة، (د. ت.).
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، (د. ت.).
- السجلماسي، أحمد بن المبارك. **تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول**، تحقيق: الحبيب عيادي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 41، ط1، 1999م.

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- السرياقوسي، محمد أحمد مصطفى. **التعريف بمناهج العلوم**، القاهرة: دار الثقافة، 1986م.
- السريري، أبو الطيب مولود. **القانون في تفسير النصوص**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1427هـ/ 2006م.
______. **تجديد علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- سعيد، ماجد. "حجية المفاهيم عند المذاهب الإسلامية"، دراسة مقارنة، **مجلة رسالة التقريب**. ع19/ 20، الدورة الخامسة، محرم، السنة الثانية (1419/ 1998).
- سلقيني، إبراهيم محمد. **الميسر في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ/ 1991م.
- السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **الفوائد في اختصار المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، 1420هـ/ 1999م.
______. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، ط2، 1400هـ/ 1980م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور محمد بن عبد الجبار. **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: مركز البحوث والدراسات. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى البار، ط1، 1418هـ/ 1998م.
- سويد، محمد أمين. **تسهيل الحصول على قواعد الأصول**، تحقيق: مصطفى سعيد الخن، دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ/ 1991م.
- السيد، الطيب خضري. **الاجتهاد في ما لا نص فيه**، الرياض: مكتبة الحرمين، ط1، 1403هـ/ 1983م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1405هـ/ 1985م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1417هـ/ 1997م.
______. **الإفادات والإنشادات**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ/ 1983م.

ـــــــــ. **الموافقات في أصول الشريعة**، بتحقيق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر: دار عثمان بن عفان، ط1، 1421هـ. (وهذه الطبعة اعتمدتها في جانب توثيق النصوص، وتخريج الأحاديث النبوية والآثار).

ـــــــــ. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1994م. (وهذه الطبعة هي التي اعتمدتها في دراسة المادة العلمية للإمام الشاطبي).

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، 1309هـ.
- شبّار، سعيد. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، فرجنيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م.
- الشريف، عبد السلام محمد. **المبادئ الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط2، 1398هـ/ 1978م.

ـــــــــ. **تعليل الأحكام**، بيروت، لبنان: دار النهضة العربية، 1401هـ/ 1981م.

- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي. **نشر البنود على مراقي السعود**، وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- الشنيطي، محمد فتحي. **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1970م.
- الشهرزوري، الحافظ ابن الصلاح. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفق بن عبد القادر، بيروت: مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ط1، 1407هـ/ 1986م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البدري. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط4، 1414هـ/ 1993م.
- الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. **المسند**، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.).
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/ 1985م.

ـــــــــ. **المعونة في الجدل**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ.

- الصالح، محمد أديب. **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ/ 1993م.
- الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت: دار التعارف، 1397هـ/ 1977م.
- صليبا، جميل . **المعجم الفلسفي**. بيروت: الشركة العامة للكتاب، 1414هـ/ 1985م.
______. **المنطق**. بيروت: منشورات عويدات، ط2، 1967م.
- صوالحي، يونس . "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الإمام الشاطبي" ، **مجلة إسلامية المعرفة**. تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ع4 (ذو القعدة1416 أبريل1996).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ/ 1984م.
- الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، (رسائل ابن حزم)**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1983م.
______. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل**، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، 1389هـ/ 1969م.
______. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1403هـ/ 1983م.
- عاشور، مجدي محمد محمد. **الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي**. دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- العالم، يوسف حامد . **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، هيرندن: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط2، 1414هـ/ 1993م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار المعرفة، ط4، 1414هـ/ 1994م.
- عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1980م.
- عبد الحميد، نعمان بوقرة. "تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي" ، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت. ع57، س19 (ربيع الآخرة1425هـ، يونيو2004م).
- عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر" ، **مجلة المسلم المعاصر**، ع103، س26 (محرم 1423مارس2002).

ـــــــــــ. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م.

ـــــــــــ. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م.

- العسقلاني، أحمد بن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الرياض: كلية الرياض الحديثة، (د. ت.).

- العسكري، أبو هلال. **الفروق في اللغة**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1، 1393هـ/ 1983م.

- العطار، حسن . **حاشية العطار على جمع الجوامع**، على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (د. ت.).

- عطية، جمال الدين. "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة.** خاص بفلسفة الفقه، ع13 (1421هـ/ 2000م).

ـــــــــــ. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001م.

- العلمي، عبد الحميد. **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، المغرب: طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1422هـ/ 2001م).

- العلواني، طه جابر. "المقاصد العليا الحاكمة، التوحيد، التزكية، العمران"، **قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، لبنان، محور العدد: فلسفة الفقه (2)، ع13 (1421هـ/ 2000هـ).

ـــــــــــ. "تجديد المعرفة الإسلامية: المفهوم والآفاق"، **مجلة دار الحديث الحسنية**، ع16، (1419/ 1999).

ـــــــــــ. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988م.

ـــــــــــ. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ط1، 1421هـ/ 2002م.

- علوي، أحمد أمحرزي. "أصول الاستنباط عند المالكية كما حددها أبو بكر بن العربي المعافري" **مجلة دعوة الحق**، ع348، س40، 1420هـ/ 1999م.

- علي، ماهر عبد القادر محمد. **فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1404هـ/ 1984م.

- عيسوي، عبد الرحمن محمد. **القياس والتجريب في علم النفس والتربية**، بيروت: دار النهضة، 1974.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/ 1993م.
ـــــــ. **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ/ 1991م.
ـــــــ. **محك النظر في المنطق**، بيروت: دار النهضة الجديدة، 1966م.
ـــــــ. **معيار العلم في فن المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ط2، 1978م.
- الغزالي، محمد. **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، المنصورة: دار الوفاء، ط2، 1408هـ/ 1988م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، **كتاب البرهان وشرائط اليقين، مع تعاليق ابن باجة على البرهان**، تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار المشرق، ط1، 1987م.
- الفارابي، عبد اللطيف. وآخرون. **معجم علوم التربية مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك**، سلسلة علوم التربية، الدار البيضاء: دار الخطابي للطباعة والنشر، ط1، 2000م.
- الفاسي، علال . **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: نشر مكتبة الوحدة العربية، 1963م.
- الفتوحي، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير، مختصر التحرير**، دمشق: دار الفكر، 1400هـ.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي. الرياض: (د. ن.)، ط2، 1410هـ/ 1990م.
- فضل الله، مهدي . **مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي**. بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ/ 1987م.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس. **الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: محمد احمد السراج وعلي محمد جمعة. القاهرة: دار السلام، ط1، 1421هـ/ 2001م.
ـــــــ. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه رؤوف عزت، بيروت: دار الفكر، 1393هـ/ 1973م.
- القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1414هـ/ 1994م.

ـــــــــ. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات في تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط3، 1420هـ/ 1999م.

ـــــــــ. **تيسير الفقه للمسلم المعاصر**، القاهرة: مطبعة المدني والمؤسسة السعودية بمصر، ط1، 1420هـ/ 1999م.

ـــــــــ. **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1412هـ/ 1992م.

- القرطبي، عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: محمد صدقي خليل والشيخ عرفات العش، بيروت: دار الفكر، ط1، 1414هـ / 1993م.
- القزويني. محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، 1349هـ.
- القنوجي، محمد صديق حسن خان. **حصول المأمول من علم الأصول**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى، 1357 هـ.
- الكتاني، يوسف. "المصلحة المرسلة والمذهب المالكي وبقية المذاهب الأخرى"، **ندوة الإمام مالك**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، مطبعة فضالة، 1980م.
- الكيرانوي، حبيب أحمد. **قواعد في علوم الفقه**، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1989م.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضًا ودراسة وتحليلاً**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- لفيف من المستشرقين. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، استنبول: دار الدعوة، 1986م.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م.
- مبارك، محمد جميل. **نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها**، المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1324هـ/ 2003م.
- المباركفوري. عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، راجع أصوله: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1384هـ/ 1964م.
- محمد، علي عبد المعطي. **رؤية معاصرة في عالم المناهج**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987م.

- محمد، يحيى . "أطروحة الفكر الصدر ومذاهب الاستقراء"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، لبنان. ع11/ 12(1412/ 2001).
- المحمدي، على محمد يوسف. "إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي"، **مجلة كلية الشريعة**. جامعة القرويين. ع22 (1418هـ / 1990م).
- محمود، زكي نجيب. **المنطق الوضعي في فلسفة العلوم**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط3، 1961م.
- محيب، عبد المجيد. "التجديد في علم أصول الفقه، دواعيه وحقيقته"، **مجلة الواضحة**، سلسلة جديدة بديلة عن مجلة دار الحديث الحسنية سابقا، تصدر عن دار الحديث الحسنية، ع17,.
- المدرسي، محمد تقي. **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه**، بيروت: دار الجيل، 1397هـ/ 1977م.
- مربيه ربه، ماء العينين. **المرافق على الموافق في مقاصد الشريعة**، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، سلا: مطبعة بني يزناسن، ط1، 2005م.
- مرزاق، عبد القادر محمد. "القراءة والمرجعية: نظرات في كتابات أدونيس"، **مجلة إسلامية المعرفة**، (صيف وخريف، 1424هـ/ 2003م).
- المشاط، الحسن بن محمد. **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1417هـ/ 1996م.
- المشكيني، آية الله الحاج ميرزا علي. **اصطلاحات الأصول**، قم: مطبعة الهلالي، ط4، 1409هـ.
- مصطفوي، محمد . "علم أصول الفقه وإشكالياته المنهجية"، **مجلة الحياة الطيبة**، ع14، س4 (شتاء 1425هـ/ 2004م).
- المعافري، أبو بكر بن العربي . **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد عبد اللطيف فودة، عمان: دار البيارق، ط1، 1420هـ/ 1999م.
- المقري، أبو عبد الله .**قواعد الفقه**، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، (د. ت.).
- المناوي، محمد عبد الرؤوف. **التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر المعاصر وبيروت: دار الفكر، ط1، 1410هـ.
- المنوني، محمد . "بين تفكير أبي إسحاق الشاطبي وابن خلدون"، **حوليات**. مراكش: كلية اللغة العربية. ع1 (1421/ 1992).

- موسى، خليل. "قراءة في الخطاب الشعري المعاصر"، **مجلة عالم الفكر**، ع3، المجلد 29 (يناير/ مارس، 2001م).
- موي، بول. **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد حسن زكريا، الكويت: مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1401هـ/ 1981م.
- النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
ـــــــــ. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن**، الرباط: دار النشر الدولي، ط1، 1415هـ/ 1994م.
- النكاز، ميمون. "ملاحظات حول فكر ومشاريع النهضة، أنظار حول الرؤية والمنهج"، **مجلة المنعطف**، وجدة، المغرب، ع18، 19 (س1422هـ/ 2001م).
- النمري، يوسف بن عبد البر. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري . **صحيح مسلم**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت.).
- هلالي، سعد الدين مسعد. **المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي**، الكويت: مجلس النشر العلمي، ط1، 2004م.
- ولد اباه، محمد المختار. **مدخل إلى أصول الفقه المالكي**، (د. م.): الدار العربية للكتاب، 1987م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى التلمساني. **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق: أحمد أبو طاهر الخطابي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ/ 1980م.
- وهبة، مراد وآخرون. **المعجم الفلسفي، عربي، إنجليزي، فرنسي**، القاهرة: دار الثقافة الحديدة، ط2، 1971م.
- يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

1 - باللغة الإنجليزية:

- Black, max. *Language and Philosophy: Studies in Method*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1981.
- Hacking, Ian. (Ed). *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Holland, John. Induction: *Processes, Inference Learning and Discovery*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1986.

- Russell, Bernard. *The Problems of Philosophy: Studies in Method*, Westport, Connecticut: Connecticut: Greenwood Press, 1981.

- Sen, Pranab Kumar (Ed). *Logic, Induction and Ontology: Essays in Philosophical Analysis*, Atlantic highlands, NJ. : Humanities Press, 1980.

- Shoemaker, Sydney. "Properties, Causation, and Projectability" *in Applications of Inductive Logic: Proceedings of a Conference at the Queen's College, Oxford, August 21-24, 1978*, Laurence J. Cohen and Mary B. Hesse (eds), Oxford: Clarendon Press, and New York: Oxford University Press, 1980, pp. 329-330

- Trusted, Jennifer. *The Logic of Scientific Inference: An Introduction*, London: The Macmillan Press, Ltd. 1979.

- Whewell, William, *The philosophy of Inductive Sciences*: London: John Parker and West Strand, 1840.

- Wright, Georg Henrik Von. *The Logical Problem of Induction*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1957.

2 - باللغة الفرنسية:

- Arnuald Antoine et Pierre Nicole. *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: librairie Philosophique J. Vrin, 2 ed.

- Blonche, Robert. *l'induction Sientifique et les Lois Naturelles*, 2ed, 1975.

- Boole, George. Les Lois de la Pensee. *Traduit par Souleymane Bachir Diagne*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

- Bruter, Claude Paul. *Hasards, Probabilites, Inductions*, Ed. , l'Universite de Toulouse, 1979.

- Francois, Jacques (ed). *La Pens*e Scientifique, Bruxelles: Labor, 1968.

- Lachelier, J. . *Du Fondement de l'induction et Outers Texts*, ed Fayard, 1992.

- Mill, Stuart. *Systeme de Logique*, Paris: Librairie Philosophique. Pierre Mardage, ed. 1988.

- Poirier, Rene. *Remarques sur la Probabilit* des Inductions, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.

الكشّاف

